
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಮಾತೆಂಬುದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ

...ಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ... ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವುಗಳು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ...ಕ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಇವೆರಡರ ಫಲಿತವಾಗಿಯೇ ... ಹೊಸ ಆಶಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂದು ಇವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ...ತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದನ್ನು ಸ್ಪೈರಿಂಗ್ ಹೀಗೆ ...ುತ್ತಾನೆ :

"Religion is peculiary important because it not only ...vides general conceptions about the order of existance, ... it also imbues these Interpretations of life with convictions ...h that they become the motivations for personal and ...tural stances".[1]

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮಾಡುವ ...ರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂಥ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರು...ವೆ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಉದ್ಭವ ಹಾಗೂ ...ವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳು ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ...ಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

...ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ...ರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು, ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ...ಳಿವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ...ಕ ಧರ್ಮಕ ವಿರುದ್ಧ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಡೆದ್ದಂಥ ...ಳು. ಇವು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾರಂಭದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ...ನಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂಥವು.

...ಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ್ದ 'ಭಕ್ತಿಪಂಥ'ದ ...ರೂಪಗಳೂ ಸಹ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜಡಗೊಂಡ ... ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ...ಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡಿದವು. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ...ವಣಿಗೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ...ಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದ ಈ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ...ವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮುನ್ನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರು ...ಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ

(1) ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದ ಮೇಲಿದ್ದ ಹಿಡಿತ
(3) ಶುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧಿ–ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ
(3) ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿದ್ದಂಥ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

1.1.1 ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದ ಮೇಲಿದ್ದ ಹಿಡಿತ

ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ಥಾನ ವಿರುವ ನೆಲೆಯು ಒಂದಾದರೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವ ನೆಲೆಯು ಇನ್ನೊಂದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಂಶವನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯದು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ವ್ಯವಹಾರದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ರಿಚರ್ಡ್ ಲಿನಾಯ್ ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.'[4]

ವೇದದ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಡೆದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ದಾರಿ ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ದಾರಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಪರಿವಲಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತವಾಗಿರುವ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸು ತ್ತಿವೆ.

ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವರ್ಣ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರವೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲವರೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವುಗಳಾ ಗಿದ್ದವು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಂದು ಊಹೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ–ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ನೇರ ಕಾರಣಗಳಾಗಿದ್ದ ವರ್ಗಗಳು ಉಳಿದ ಎರಡು ವಿಭಾ ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮೊದಲ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲು ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ.

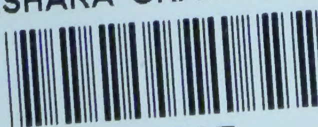
ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮುಂದಿನ ವೇದಗಳ ಕಾಲದ ವೇಳೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ರಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಋಗ್ವೇದದ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹ ರಚನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದೇಹದ ತಲೆಯಾಗಿಯೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ತೋಳುಗಳಾಗಿಯೂ, ವೈಶ್ಯರು ತೊಡೆಗಳಾಗಿಯೂ, ಶೂದ್ರರೂ ಪಾದಗಳಾಗಿಯೂ ಹೋಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ– ಸಂಪೂರ್ಣ ದೇಹದ ಯಾವ ಭಾಗಗಳೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೌತ ಶರೀರ ರಚನೆಯ ಕೆಲಸದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು (organismic Theory) ಇಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು, ಕೂಡಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಸಮಾನ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಹೌದು.

ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ದೇಹ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಅಡಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಉನ್ನತ ಹಂತವನ್ನು ಶೂದ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶ ದೇಹ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದು – ದೇಹದ ನಡುಭಾಗದಿಂದ ಮೇಲು ಹಾಗೂ ಕೆಳಗೆ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕೆಲವು ಮಾತಂಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ :

"The ideal Hindu body image (Purusha Archetype) is hierarchically ordered, as are all Indian cosmologies........so that the human organism and by analogy the Social and Cosmic organisms, exist in a state of equilibrium between 'upward' gravitation. Downward all things gravitate towards darkness, differentiation, decay, and dissolution (tamas). The body below the waist, bodily secretions, internal 'humours' are 'dark', polluting, nauseating and potentially harmfull. Upward all things move in the direction of light. undifferentiation, unity and spirituality (sattva)."[5]

ದೇಹವನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವ ಎರಡು ... ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ವ... ತರತಮ ಭಾವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಹ... ಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ರಚನಾ



ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವುದೂ ಸಹ ಇಂಥ ಮೇಲು–ಕೀಳಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಕೆಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ.

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವೇದಗಳ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯೊಂದು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ, ಪ್ರತೀಕವಾದ ಬ್ರಾಹಣವರ್ಗ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದು, ಪರಸ್ಪರ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅವಲಂಬಿತವೂ ಆಗಿದ್ದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ದಾನ ಕೊಡುವುದರಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂಥವುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷದಿಂದಲೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಲೂಯಿ ಡೂಮಾ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳೆನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ :

"Hierarchy culminates in the Brahman. or priest; it is the Brahman who consecrates the king's power, which otherwise depends on force (this results from the dichotomy) .... while the Brahman is spiritually or absolutely supreme, he is materially dependent: whilst the king is materially the master, he is spiritually subordinate."

ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕಿದ್ದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವೂ – ವರ್ಣದಿಂದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಮಾಜ ರಚನೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ; ಯಾವ ಮೌಲಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಲೂಯಿ ಡೂಮಾ– ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅನುರೂಪ ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು.

ಯಜುರ್ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಹಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೋಸಂಬಿಯವರು ಗುರುತಿ

ಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಧೀನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ–ಯಜ್ಞ ಆಚರಣೆಯ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಣಗಳ ನಡುವೆ ಇವರನ್ನು ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಿವರ ಅಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ಆಧೀನತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಕೋಸಂಬಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ಲೋಕದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿದೆ :

"Like a Vaisva.........tributary to another, to be caten up by another, to be oppressed at will........Lika sudra........the servant of another, to be removed at will to be slain at will." [7]

ವಧೆಯ ಆಚರಣಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು – ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವಮಾನವೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರ ಉಪಮೆಯ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರೂ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗಗಳು, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ವೈಶ್ಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಧೀನದೊಳಗೆ – ಅಂದರೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ – ಇಟ್ಟಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಚಲನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಾದ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವಾತಾವರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಧೀನತೆ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನ ಉಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ – ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ವೈಶ್ಯಗಳೆಂಬ ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಯನ್ನೂ, ತನ್ನ ಆಧೀನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಬೆಳೆದಂಥ ಸಂಬಂಧ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಬಂದಂಥ ಬುದ್ಧ, ಮಹಾವೀರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅನುವಂಶಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವನ್ನು ತನ್ನ ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಬೆಳಸಲು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ

ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಭಾರತದ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ರಾಜಮನೆತನಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಪುರುಷನನ್ನಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಉಗಮವನ್ನಾಗಲೀ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. [ಕದಂಬರ ವಂಶವೇ ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದೆಂದು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ವಿರುದ್ಧ ದರ್ಭೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿಯುವೆನೆಂದು ಪಣ ತೊಟ್ಟ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮಯೂರಶರ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗದ ನಡುವಣ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.]

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ದ್ವಂದ್ವ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ಕ್ಷತ್ರಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಎರಡೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಜಾತಿಯೂ ಹೌದು. ಶೂದ್ರ ವರ್ಗ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋದ ಹಲವು ಜಾತಿ–ಉಪಜಾತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದ – ಅದರ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನೂ ಸಹ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಮೂಲತಃ ಬುಡಕಟ್ಟೋ, ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಿತ ಗುಂಪುಗಳೋ ಆಗಿದ್ದ ಬಹುಶಃ ಆರ್ಯೇತರ ಜನರನ್ನು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ಥಾನದ 'ಶೂದ್ರ' ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳು ಈ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಶುದ್ಧ–ಅಶುದ್ಧ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

1.1.2 ಶುದ್ಧ–ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ

ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ; ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ

ಆರೋಗ್ಯದ ಬಯಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು. ದೇಹದ ಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆ ; ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ,

ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯು ಕಲ್ಪನೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇದರ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಇವರ ಸ್ಥಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದವುಗಳು. ಶುದ್ಧತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅವಲಂಬಿತ ನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಶುದ್ಧತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಮಾನದಂಡವಾದ ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಘಟಕವೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.' ಇದು ತರತಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾತಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವ' ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರೋಣ. ದೇಹ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳೂ ತರತಮ ಭಾವವಿಲ್ಲದ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ ಶೂದ್ರ–ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಕೀಳು ಸ್ಥಾನವು ಈ ದೇಹ ಪ್ರತಿಮೆಯ ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಪಾದಗಳಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವುದ ರೊಡನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೇರಿ ಡೌಗ್ಲಾಸ್ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ವೊಂದರಲ್ಲಿ –ಮಾಟ ; ಮೈ ತುಂಬುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆ ಗಳು ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುರಿದವನಿಗೆ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಸೂಚಿಸುವುದ ರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವಾಗುವುದೂ, ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವುಗಳು, ಒಂದರ ಪರಿಣಾಮ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಿವೆ.

ಈ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವನ ಪ್ರತಿಮೆ'–ಯಾವುದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಭಾಗ ವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಈ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ–ಈ ಸ್ವರೂಪ ಆರೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲವೆಂದೂ, ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಥವಾ ರಚನೆಯನ್ನು

ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಹೊರತಾಗಿ, ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬಹುದೆನ್ನುವ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯ ಲೋಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಬಾರದೆನ್ನುವ ವಾಸ್ತವ ಆಚರಣೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ವಿರೋಧ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದರೊಡ ನೊಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ? ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಲೆನಾಯ್ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಲತಃ ಆತ್ಮವು ಪ್ರಾಚೀನ ಆತ್ಮಗಳ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವೇ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗದವರದು. ಈ ನಂಬಿಕೆ ವೈದಿಕ 'ಸಂಸಾರ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸರಿಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಜಡವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"The departure of the 'spirit' to the heavenly world of the family ancestors was of non Aryan origin, a belief which has never been reconciled to the Brahmanic idea of 'samsara' ....Taken in isolation from the system of which it is a part, the doctrine of karma is rigidly determinist".[9]

ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾಡಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬಹುಶಃ ಆರ್ಯೇತರ ಜನರ ಹೊಸ ಆಶಯದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ಜನಾಂಗ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಶಸ್ವಿ ಯತ್ನ ಮಾಡಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

1.2 ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು

ಭಾರತದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವ ಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ ರೂಪು ಗೊಳ್ಳಲು ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ನೈತಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವು ಎನ್ನು ವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ – ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗುವುದೇ (Relevant) ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಬದುಕಿನಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ರಚನೆ, ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳು ವಹಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯುವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಹೊರ ಆವರಣದ ಬಣ್ಣವಿದ್ದರೂ, ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ರಚನೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಧಾರ್ಮಿಕವೆನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿರುವಷ್ಟೇ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳವಳಿ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಡಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು (Static and deterministic) ವಿರೋಧಿಸಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ – ಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತೋರಿಬರುವುದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ. ಇದರ ಕಾಲವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನವಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾಲವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಇಳಿಗಾಲವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮಗಧ ಹಾಗೂ ಮೌರ್ಯ ವಂಶಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿದ್ದು. ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಹಾಗೂ ವೈಶ್ಯ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದವು. ಈ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ತಕ ವರ್ಗವೊಂದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್-ವರ್ತಕ ಸಂಘಗಳಿಗೆ ಆಗ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವರ್ಗದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ;

"..........The guilds, continuing from the Mauryan period became an even more important factor in urban life, both in organizing production and in shaping public opinion. The vast majority of Artisans joined the guilds, since it was difficult for them to compete as individuals against the guilds, which in addition offered social status and a degree of general security".[10]

ವರ್ತಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿಂದ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು ವರ್ಚಸ್ಸುಗಳು ಬೆಳೆದ್ದದನ್ನೂ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ತಕ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು, ಆಗ ಉನ್ನತ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದ ಬಲಿ, ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಧರ್ಮಗಳು 'ಅಹಿಂಸೆ'ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದವು. ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದ ಹೋರಾಟ, ಹಿಂಸೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವೂ ಇವು ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಈ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ, ಭಕ್ತಿಯ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ದೇವರು – ಜನರ ಜೀವನದೊಡನೆ ಭಾಗವಹಿಸುವ, ಅವರಿಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುವವನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು - ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಆಗ ಬಹುಶಃ ವರ್ತಕ ವರ್ಗ, ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗ (ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ) ದವರೊಡನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ವರ್ಗವು ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ವರ್ಗಗಳೊಡನೆ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕ ಪುರೋಹಿತ ರನ್ನೂ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"The Brahmin continued to be tied to ritual, though not exclusively the vedic type. In this, his only rivals were the primitive medicine-men, each of whom was restricted to his own tribal group. Many even of these tribal priests were

absorbed with their superstitious Lore into Brahmnism ; Some times, the Brahmin would take over and supplement with his own ritual the priestly task for a guild caste or even a tribe caste, always excluding or softening the worst features of the primitive rites''.[11]

ಕೊಸಾಂಬಿಯುವರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಇವರ ಪಾತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಬಿತ್ತನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಮಳೆ ದೇವರ ಹರಕೆ, ಅಶುಭ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಹೋಗಲಾಡಿಸುವಿಕೆ, ವಸಂತ ಕಾಲದ ಚೈತನ್ಯದ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವರ್ಗವಾಗಿ ಆಗ ಇದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಾಂಗದವರ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ, ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯ ರೀತಿ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಮಾಡಿತು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ, ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಕೃಷ್ಣ, ಬುದ್ಧ, ಗುಂಪನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ವಿಷ್ಣು. ಕರಡಿ, ಆಮೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ನಾಗನನ್ನು ಶಿವನ ಶಾಶ್ವತ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮೇಲುಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಜನಾಂಗವು ತನ್ನ ಅಲೆಮಾರಿತನವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ತರಲಾದ ಭಾರತದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಉಂಟಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸ್ಥಗಿತತೆ, ಅಪಾಯುವನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯುವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ :

''This porecedure enabled Indian society to be formed out of many diverse and even discordant elements, with the minimum use of violence. But the very manner in which the development took place inhibited growth of commodity production and hence of culture, beyond a certain level. The emphasis upon superstition meant an incredible proliferation of senseless ritual''.[12]

ದಿವ್ಯ, ಬೆಂಕಿ ಹಿಡಿಯುವುದು, ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು – ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಒಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸವಾಲುಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಇಂಥ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಸೂಚಿಸ ಬಹುದು.[13]

ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕೂಡುವಿಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ದೊಡ್ಡ ವಿಷಮಸ್ಥಿತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೊಸಾಂಬಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಮ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕೂಡುವಿಕೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಿರ ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದು ತಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹು ದಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಯರನ್ನು ಶಿವ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸಂಗಾತಿಯರ ನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು – (ಉದಾ: ಪಾರ್ವತಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಾಂಗವನ್ನು, ಆಹಾರ ಬೆಳೆಯುವ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ತರಲಾಯಿತೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೊಸಾಂಬಿ ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ.[14]

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒದಗಿದಂಥ ಈ ಕಾಲದ ವಿಷಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲುಸ್ತರದ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವಲಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದುದ ರಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಈ ಆತಂಕವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿ ಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮುಖ್ಯ ವರ್ಗಗಳಾಗಿದ್ದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗಗಳೊಡನೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಒಪ್ಪಂದಗಳಿಂದ ಅದರ ಸ್ಥಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಭದ್ರವಾಯಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿಯ ಹಲವು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯೂ, ಪುರಾಣಗಳೂ ವಿವರಿಸಿದರೂ–ಆಳದ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದವು. ಈ ಮಾತಿನ ವಿವರಣೆ ಗಾಗಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ :

ಒಂದನೆಯದು – ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಭಾವವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಿಂದ ಕೆಳಗಿನ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲಾದ ಈ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಕೃಷ್ಣನೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'For those who take refuge in me, be they even of the sinful breeds such as women, vaisya and sudra....' 'ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಶುದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಗೆಯಿಟ್ಟರೆ ಈ ಜನ್ಮ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಈ ಅಶುದ್ಧತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ'. ಅಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದೆನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (''The four caste (–class division has been created by me'').[15] (ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದ)

ಎರಡನೆಯದು– ಮಹಾಭಾರತದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಭಕ್ತಿಯ, ಪ್ರೇಮದ ಭಾವಾವೇಶವನ್ನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾನವ ಪ್ರೇಮದ ಭಾವೋದ್ವೇಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನೆಂಬುದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಇಂಥ ಪ್ರೇಮ, ಭಾವೋದ್ವೇಗದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಝುಹನೆರ್ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ–ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಮೋಕ್ಷದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಇದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.[16]

ಈ ಎರಡೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಭಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳೊಡನೆ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ವೈದಿಕ ವರ್ಗವು ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಗಮನಿಸಿದೆವು. ಈಗ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ– ಅದು ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮುಂಚೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ವೈದಿಕ ವರ್ಗದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೆಲವು ಮೂರ್ತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಅಂತಸ್ತುಗಳು

ಲಭಿಸಿದವು. ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಕ್ಷುದ್ರವೆನಿಸಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮೇಲು ಸ್ಥಾನಗಳು ಲಭಿಸಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಉನ್ನತ ಮಾನದಂಡವೇನಿತ್ತು, ಅದರ ಕಡೆಗೆ ತಾವು ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು, ಅಧಿಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉನ್ನತ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮಾನದಂಡವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯು ಇನ್ನುಳಿದ ಯಾವುದೇ ಸಮಾನಾಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಇವು ಜಾತಿಯ, ಅಂತಸ್ತಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲೇ. ಈಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತವಾಗಿರುವುದು ಅಲ್ಲೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇರಬೇಕು. ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಆರು–ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರತೊಡಗಿದವು. ಆಳ್ವಾರ್ ಪಂಥದವರು ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ; ನಾಯನಾರ್ ಪಂಥದವರು ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಇವೆರಡೂ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮುಂದಿನ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳು :

1) ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ನೇತಾರರು, ಅದನ್ನು ಚಳುವಳಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಜನಸಮುದಾಯ ಇವರೆಲ್ಲ ಬಹುಪಾಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಾಂಗದವರು, ವೃತ್ತಿ ಜೀವಿಗಳು ಹಾಗೂ ಹೆಂಗಸರು ಆಗಿದ್ದರು.

2) ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು.

3) ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೇಮ, ಭಾವಾವೇಶ, ಉದ್ವೇಗಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದೇವ–ಭಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದವು.

ಆಳ್ವಾರ್ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೇ ಪ್ರಿಯತಮನಾಗಿ, ಭಕ್ತರು ಪ್ರಿಯನಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಪ್ರಿಯತಮೆಯರಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗದ ಈ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿಯ ಪರಂಪರೆ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿತು. 11ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಮಾನುಜ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಇವನು, ಭಕ್ತಿ ತತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾದವನು ಇವನು. ದಯಾಮಯನೂ, ಸುಂದರನೂ, ಕರುಣಾಕರನೂ ಆದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳ ದೇವರು–ಇಂಥ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಜೀವರಕ್ಷಕನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಈ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ ನಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಇವನು ರೂಢಿಸಿದ. ಯಾವ ಜಾತಿಯವನಾದರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ನೆಲೆಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ತತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಸಾರವಾಗಿತ್ತು.

ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ನಡೆದ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ತೋರದ, ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರೆಂಬ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವದ ಸಂತರು ಒಂದು ಬಗೆಯವರು. ಇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ದವರಾಗಿದ್ದರು. 13ನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಮಾನಂದ ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ಹಿಂದೀ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ತುಳಸೀದಾಸನೂ ಆಳ ದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದನು.[17] ಇಂತಹ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಂತರೆಲ್ಲ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯರಾದ ಕೆಲವರು–ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಬೀರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಏಕನಾಥ, ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ತುಕಾರಾಮ. ನಾನಕ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾದ. ಇವನೂ ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕಬೀರ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮುಸಲ್ಮಾನ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಕೆಲವು ಉನ್ನತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ

ಬಳಸಿಕೊಂಡನಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಗೊಡ್ಡು ನಿಯಮ ಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿ ಸುತ್ತಾನೆ. ಕಬೀರ ಮತ್ತು ನಾನಕ (1469–1538) ಇಬ್ಬರೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದವರು. ಕಬೀರ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "The Brahmans of this age are objects of ridicule.... They and their families will go to hell and take with them their employers" 'They consider themselves polluted by the touch of others: ask them who is lower than they are'.[18] (ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದ)

ನಾನಕ ಸಿಖ್‌ಪಂಥವೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾದ. ಹಿಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವರು ಪ್ರಬಲವಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿ ಜನಾಂಗ ವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥೀಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಈ ಪಂಥವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ, ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿಪಂಥವು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಿಂದುಳಿದ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಹಾನುಭಾವ ಪಂಥವು ಚಕ್ರಧರನೆಂಬುವವನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪಂಥವು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಾರಂಭದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟ ಸನ್ಯಾಸಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಲಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವ ಪುರಾಣಗಳಿವೆ. ಇವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವೂ ಅತ್ಯಂತ ದುಃಖಕರವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಇವನನ್ನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರಬೇಕು. ಆಳಂದಿಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿ ದ್ದಾರೆ. ನಾಮದೇವ ಎನ್ನುವವ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬ ದರ್ಜಿಯಾಗಿದ್ದವ; ಗೋರಾ ಎನ್ನುವವ ಒಬ್ಬ ಕುಂಬಾರ; ಹೀಗೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಾಗಿದ್ದು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಏಕನಾಥ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದೊಡ್ಡ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಎಬ್ಬಿಸಿದ. 16–17ರಲ್ಲಿದ್ದ ತುಕಾರಾಮನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಕೂಗನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ.

ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಈತನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ತಿರಸ್ಕಾರ, ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ. ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇವನಿಗಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವನ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದು : (ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದ)

"Pride of caste has never made any man Holy but the untouchables have crossed the ocen of life by devotion to God." 'A Brahman who loves not the name of God is no Brahman. But an outcaste who loves the name of God is Brahman indeed' [19].

ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಮೇಲಿನ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ ಸಂತರೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದುರಂತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಸುಸಂಗತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಸಾಂಬಿ ಈ ಭಕ್ತರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ :

"The generally painful Tenor of their lives shows that they were in the opp sition and did not care to exercise the meretricious art of pleasing those in power-quite unlike the Brahmins, who did not scorn to develop the cult of these saints whenever it paid, but always pandered to the rich.[20]

ಇವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನೀಯವಾದವುಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಅತ್ಯಂತ ದುರಂತದಾಯಕ ಹೋರಾಟಗಳಿವು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುರಂತ, ಆಘಾತಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಈ ಸಂತರು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೀಯ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯಂತೆಯೇ ಶೈವ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯೂ – ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಹರಡಿದ ಶೈವ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಬಿರುಸಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗದೇ ಹೋಯಿತು. ಇದರಿಂದ, ಸುಮಾರು ಒಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಶೈವ ಭಕ್ತಿಪಂಥವು ತನ್ನ ಪ್ರಸಾರದ ತುತ್ತ ತುದಿಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದ ಶೈವ ಸಂತರು, ಸಂಬಂದರ್, ಅಪ್ಪರ್, ಮಾಣಿಕ್ಕ ವಾಚಗರ್, ಸುಂದರರ್ ಮೊದಲಾದವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ವೇದಗಳ ಪಾರಮ್ಯ ; ಈ ಮೂರೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ದೇವರು, (ಶಿವ) ಹಾಗೂ ಭಕ್ತನ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಪ್ರೇಮ, ಭಾವಾವೇಶಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂಥದಾಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ— ಶೈವ ಪಂಥದ, ಶಿವನ ಪೂಜೆಯ ಬೇರು ಬಹುಶಃ ಆರ್ಯೇತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಭಾವೋದ್ವೇಗದ (Emotional) ಲಕ್ಷಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಸಮಾನಾಂತರವಾದ– ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಆಗಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಝೆಹನೆರ್ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ– ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮಗಳ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲೀ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತನಿಗೆ, ದಯೆ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೃದ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತವೆ.[11] ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ— ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅತಿರೇಕ ಭಾವೋದ್ವೇಗಳಾಗಲೀ, ಉತ್ಕಟ ತನ್ಮಯತೆಯಾಗಲೀ ಕೇವಲ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದೇನೋ! ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನ ನಡತೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮರ್ಪಣೆಯ ಆಧೀನತೆ (Passive Submission) ಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದ್ದು. ಶೈವ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೈವಿಕ ಉನ್ಮಾದಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಗಳು, ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ವೈದಿಕ ರಿಚ್ಯುಯಲ್‌ಗಳ ವಿರೋಧಗಳು ಎದ್ದುತೋರುತ್ತವೆ.

ವೀಬರ್ ತನ್ನ The Religion of India ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು 'The Orthodox Restoration' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಚಳುವಳಿಗಳು ಇವನ ಪ್ರಕಾರ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಈವರೆಗಿನ ವಿವರಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

1.3 ಭಕ್ತಿಪಂಥ–ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳು

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ಎದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದು ಯಾಕೆ ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯವನ್ನು ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಯಾಕೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯಾದರೂ ನಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ವಾದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ವಿವರಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅದರ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಗಮನ ದಲ್ಲಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂತ–ಪರಂಪರೆ ಮಾತ್ರ. ಕೊಸಾಂಬಿ ಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನರ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ಭಕ್ತಿಯ ಧೋರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನು ವುದೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಜರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲೆಂದು ತಮ್ಮ ತಲೆಯನ್ನೇ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಪ್ರಮುಖ ಸತ್ತಾಗ ಅವನೊಡನೆ ಸಾಯುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಧೀನತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಸೇವೆಯ ಅತಿರೇಕದ ನೆಲೆಗಳು, 'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಧೋರಣೆ ಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೊಸಾಂಬಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[22]

ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – "ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧ ಅನೇಕ ಸಂತರಲ್ಲಿ (ಮರಾಠೀ ವಾರಕಾರಿ ಸಂತರು) ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಇವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಆಶಯಗಳಾಗಲೀ, ಸಂಘರ್ಷಗಳಾಗಲೀ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದವುಗಳಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಅಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿತೈಷಿಯಾಗುವಿಕೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ."[23]

ಇವೆರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು, ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಗಳ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಮನೋಭಾವಗಳಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿರುವುದು ಉಚಿತವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇವೆರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಆದಂಥ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದ ರಾಜ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತನ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ವವೂ ಆಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರೇಮ, ದಯೆ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ನೆಲೆಯವು ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಈ ಬಯಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇವು ಮನುಷ್ಯ–ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಗಳ ಬಯಕೆಗಳೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಈ ಲೋಕದವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ 'Struggle was never consciously directed against feudalism' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಕ್ತಿ

ಚಳುವಳಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಆಂತರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮಾತು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಆಶಯದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಹೊರತು, ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಂತೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಡುತ್ತಾರೆ. 'ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಗುಣವಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದರ 'Anti Intellectualism' ಏನಿದೆ, ಅದು ನಿರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಲೆನಾಯ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

(1) "The vitality of bhakthi was confined to the religious and literary planes; it was impotent in the face of the most serious challenge to social unity by reason of its chronic organizational weakness and its caste like tendency to segment indefinitely into innumerable small sectarian groups."[24]

(2) "...... its roots were also deep in the dependence psychology underlying caste society and .... its ecstatic fervour, led to the adulation of the Guru as divinity incarnate, the cult of spiritual power and other-worldliness proved even stronger than its unifying capacity."[25]

ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಎತ್ತಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಲೆನಾಯ್-ಭಕ್ತಿಪಂಥವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬಹಳ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರೀ ಅಂಶಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವವರೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿದ ಹಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಕೊಡುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಇದೇ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಕವಲುಗಳು; ಪರಸ್ಪರ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು; ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ

ಇವೆ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಸಂತರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ. ನಿರಾಕರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹಿಂದೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಆಗಲೇ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಈ ನೆಲೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂಥ ಸಂತರು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾದದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದುರಂತಮಯವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ತಾನು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಈ ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳ ದುರಂತವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸ್ಥಿರ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅಲೆಯುವ ; ಹಾಡುವ ; ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥವು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಹಂಬಲಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, – ಹೀಗೆ ತನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾಳಜಿಗಳು ಇವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜ ಹಾಗೂ ಸೇವಕನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಕಾರಣ, ಇಲ್ಲಿ ಸೇವಕನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಅಥವಾ ಅಧೀನತೆಯನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇವನ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳು ರಾಜನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇವನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟಂಥ ನಿಲುವುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಭಾವಗಳೇಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಡಲಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಣೆಯೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು ಹಾಗೂ ಈ ಅಧೀನತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಎಂಬಂತೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಂಶ ಗಳನ್ನೂ, ಗುರು, ಪಂಡಿತನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಭೂತ ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ನಾಯಕನಾಗಿ, ಇವನು ಇವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುರು ಆಗಲೀ, ಪುರೋಹಿತನಾಗಲೀ,

ಪಂಡಿತನಾಗಲೀ ಈ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದ ಗುರು ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತ, ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದ ರಾಜ–ಇವೆಲ್ಲದರ ಮುಂದುವರಿದ ಕ್ರಮವೇ ಇಂದಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. 19–20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ಮುಂದುವರಿದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಬಿರುಸು ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕಾರಣವೂ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾತೀಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಲು ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಆಚರಣೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆಗಿಯೂ ಇವು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಬೆಳಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋತವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅವುಗಳ ಸೋಲಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

1) ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೇಲು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಆಚರಣೆಯ, ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಬಹಳ ಗಾಢವಾಗಿಯೇ ನಡೆದುಹೋಯಿತು.

2) ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲುಸ್ತರವನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಹೊಸ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಡನೆ ಹಿಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಡೆ ವಿಲೀನವಾದವು.

ಇವೆರಡು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳು – ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ತಡೆಯನ್ನೊಡ್ಡಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ, ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು

ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳು, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವನ್ನು ಒಂದು ನಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು :

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಗಳು

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸದ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸಂತರ ನೇತೃತ್ವವಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸ ಬೇಕಾದ ಅಂಶ.)

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಬಂಡಾಯಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. (ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಂತರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರು.)

ಭಕ್ತರ, ಸಂತರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುರಂತ ; ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ; ಒಂಟಿತನ.

ಹೊಸ ಗುಂಪೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿ.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ವಿಲೀನೀಕರಣ.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರ ವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಚಳುವಳಿಯ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

1.4 ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನ ಶೈವ ಸಂತರ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಸ್ಫೋಟ ಗೊಂಡಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವೈದಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೂ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ

ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ–ಒಂದು ಆಂದೋಲನ ರೂಪವಾಗಿ ಈ ಚಳುವಳಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ–ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಕೊಟ್ಟ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮರ್ಥವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದು ಇನ್ನೂ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉನ್ಮಾದ ದಿಂದ ಮಾತನಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುವಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಲೀ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಕೊಡದೇ ಹೋಗಿರುವುದೋ ಅಥವಾ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೋ – ಉಂಟು. ಆದರೆ ವೀಬರ್ (The Religion of India : 1958, ಪುಟ: 304) ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ (History of India 1966, ಪುಟ : 216) ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧಕರು ಸಿಕ್ಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯಾದರೂ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ, ವಚನಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಗಂಭೀರವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಹಂತದಲ್ಲಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಕೊಂಡಗುಳಿ ಕೇಶಿರಾಜ, ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ತೆಲುಗು ಜೊಮ್ಮಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಪುರಾಣಗಳು ಶಿವಭಕ್ತಿ ಪಾರಮ್ಯದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಹರಿಹರನೇ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಶಿವ ಪ್ರೇಮದ ಆಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯವನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದಾವೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ, ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.[26]

ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಇದರ ವಿರೋಧದ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳು

ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ–ಇಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ಶೋಷಣೆ ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದು ಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಸೇವಕ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬಲ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನ, ದೇಶದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದಂಥ ಜನ, ಕೆಳಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರೇ ಆಗಿದ್ದರು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಹೋರಾಟವು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗುತ್ತ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ರಾಜತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ವಚನಕಾರರು ಬಂಡಾಯವೇಳಲಿಲ್ಲ (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಚಳುವಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಮಾತಾಗಿದೆ) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಈ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಅಖಂಡವಾಗಿದ್ದ ವಿಶಾಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು, ರಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹಲವು ಚೂರುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಸಮ್ಮಿಳನವಾದಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗಿನ ರಾಜಕೀಯವು ಪಡೆಯಿತು. ರಾಜರು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಹತ್ತಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಂತರೂ, ಮಂಡಳೇಶ್ವರರೂ, ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರರೂ ಆಗಿದ್ದ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಈ ರಾಜರು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಲು ಬಯಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ ಮನೆತನಗಳ ಹಿಡಿತ ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಲಶಾಲಿಯಾದವನೂ ಹಠಾತ್ತನೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಗಳು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದುವು, ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವೀರಕಲ್ಲುಗಳು, ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಸವಲತ್ತು, ಸ್ಥಾನ– ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವೀರ, ಮಾಸ್ತಿಯರಿಗೋಸ್ಕರ ವಾಗಿಯೇ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾದದ್ದು ಈ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ. ಈ ಶಾಸನಗಳ ಬರಹಗಳ ಮೇಲೆ, ಚಿತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಸತ್ತ ನಂತರ ಸಿಗುವ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ರಾಜನಿಗೇ

ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ರಾಜನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"The aristocracy consisted of the feudatories, including the Brahmans. Grants to the Brahmans were obviously based on the desire to acquire religious merit and were a category apart. The brahmans performed sacrifices fcr the king, who by accepted theory acquired one sixth of the merit from such religious activitics : The king accordingly was careful to patronize the brahmans, who in turn, to show their gratitude, composed fictitious genealogies for the king."[27]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇದ್ದಂಥ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ತೆರಿಗೆಯ ಕಿರುಕುಳ, ಉತ್ಪನ್ನದ ಭಾಗವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವೆಂದು ಶಾಸನದ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸಂತರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪು ಗೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಹೊಸ ಪಂಥ ವೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವೆನ್ನಬಹುದು. ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಆ ವರ್ಗವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣ ಗಳಿಗಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ರಾಜನಿಗೂ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಹೊಡೆತವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಬಹುತೇಕ ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗ ಜನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವನ್ನು ಮುರಿದು ಸಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯಾಗಿ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನ ಶೈವ ಪಂಥದ ಕೆಲವು

ಆದರ್ಶಗಳು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದ್ದವು. ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಾಯಿತು.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಿಸ್ತೊಂದು ಬಂದದ್ದು ಬಸವಣ್ಣ, ಚನ್ನಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶುದ್ಧತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದೇ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು.

ಈ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯು— ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಲವಾರು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ವೈದಿಕ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರೋಧವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಸಂವಹನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ Great ಮತ್ತು Little ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾನುಜಂ ಸಹ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ Structure ನೊಳಗಡೆ ಬರುವಂಥವುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಈ ರಚನೆಯನ್ನು (Structure) ಮುರಿಯುವ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, ವಿವರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೊಡುವ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ವೇದಕ್ಕೆ ಒರೆಯ ಕಟ್ಟುವೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಗಳವನಿಕ್ಕುವೆ'. 'ನೀರಕಂಡಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವರಯ್ಯಾ ...' 'ವೇದವೆಂಬುದು ಓದಿನ ಮಾತು, ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಸಂತೆಯ ಸುದ್ದಿ ...' 'ಮಡಕೆ ದೈವ ಮೊರದೈವ ಬೀದಿಯ ಕಲ್ಲು ದೈವ....' ಹೀಗೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಇವರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಯಾಕೆ ಮಾಡಿದರು ? ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ರಾಮಾನುಜಂ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆ ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

"It is because the great and little traditions,........ together constitute 'establishment' in the several senses of the word. They are the establishment, the stable, the secure the sthavara'

in the social sense. In other sense such traditons symbolize man's attempt to establish or stabilize the universe for himself. Such traditions wish to render the universe manipulable, predictable, safe. Every prescribed ritual or magical act has given results. These are spelled out in clear terms in a 'Phalasruti'."[28]

ರಾಮಾನುಜಂ ಅವರ ಈ ವಿವರಣೆ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕ; ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ—ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವರು ಕೊಡುವುದು ಅದೊಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ, ಸುರಕ್ಷಿತವಾದ, ಸ್ಥಾವರ ವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ ವರ್ಣ ವಿಭಾಗ ವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೇ— ಮೇಲು ವರ್ಣಗಳು, ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ, ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವಮಾನವೀಯ, ರಕ್ಷಣೆಯಿಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ರಾಮಾನುಜಂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ತಾತ್ವಿಕ ಘಟ್ಟ ದಲ್ಲೇನೂ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿರೋಧವೇನಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ವರ್ಗವು ಕೆಳವರ್ಗ, ಜಾತಿಗಳೊಡನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ (ಉದಾ: ಹಲವು ಬಣ ಗಳಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು) ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಒಪ್ಪಂದ ಗಳು (ಉದಾ: ಕೆಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಲವು ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು) ಮೇಲು – ಕೀಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ — ಅಧೀನತೆಯ ಗುಣಗಳ, ಅಂತರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆದವುಗಳು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ 1.2. ವಿಭಾಗ ನೋಡಿ.) ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹೊಸ ರಚನೆಯೊಂದರ ಸ್ಫೋಟವು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಯ (ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ) ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು.

ರಾಮಾನುಜಂ ಅವರು 'established Religion' ನ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವುಗಳು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಯಾಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತಾ ರೇನೋ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ವಚನಕಾರರು, ಉಳಿದ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳ ಹಾಗೆ ಕೇವಲ ನೀತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸ್ವರೂಪಗಳ, ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು.

ವಚನಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹೊಸ ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ, ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಕಾಯಕದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಂದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಜನರ ಕಾಯಕವೆಲ್ಲವೂ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಅವರ ವೃತ್ತಿಸೂಚಕ ವಿಶೇಷಣವೂ ಅವರು ಕೈಕೊಂಡಿದ್ದಂಥ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮುಂಚಿನಂತೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ ಅವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ರೂಢಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾಯಕದ ಈ ಧೋರಣೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಸರಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

> "ವಚನಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಾಯಕ' ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ದುಡಿಮೆ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಅಲ್ಲ ; ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ, ಇದು ದೇವರ ಸೇವೆ ಎನ್ನುವ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ. ಯಾರು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ, ಅದನ್ನೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕಾರಣ, ವೃತ್ತಿಗಳ ತರತಮ ಭಾವನೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ ಎಂಬ ವಚನಕಾರರ ಮಾತು ಇದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಚಿತ್ತ ಭಿತ್ತಿ. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ರೂಢಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಾಯಕವಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಅವನವನು ಅವನವನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು."[29]

ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಇದ್ದಂಥ ಸಂಬಂಧದ ಹಳೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಡನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಜಾತಿಯ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಒಂದೇ ಧರ್ಮದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ತಮ್ಮ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲಾಯಿತು. 'ಕಾಯಕ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ವಚನಕಾರರು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ನೆಲೆಗಳು

ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಅಷ್ಟಾವರಣ"ಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಂಥ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆಚರಣಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ, ಈ ಆಚರಣೆಗಳು–ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಗುಂಪನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯದ ಊಟ, ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ, ಜಾತಿ–ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರವನ್ನೂ. ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ವೀರಶೈವ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಸಾದ, ಪಾದೋದಕ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೇ ಅಂತಸ್ತು, ವೃತ್ತಿಯವನಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತರನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಗಳು ಗುರುವಿನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ರೀತಿಯ ವಾತಾವರಣವು ಆಳದಲ್ಲೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಚನಕಾರರು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು, ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ನೆಲೆವೂರುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದವು ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1 Frederick J. Streng : Understanding Religious Man : (1969) : Page : 33

2 J. H. Hutton : Caste in India ; (Oxford University Press : 1963) : Page : 50

3 Max Weber : The Religion of India (The Free Press, Glencoe, Illinois : 1958) : Page 29.

ಈ ಬಗೆಗಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ— "Hindu Doctrine and Ritual" (ಪುಟ : 21–25) ; "Place of Veda" (ಪುಟ : 25-29) ; "The Brahmans and the Castes" (ಪುಟ : 29–30) ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

4 "The Vedic theory of Varna is the first textual reference we have to the Indian Theory of social organisation which makes the distinction between status (usually associated with religious supremacy) and power (pertaining to the temporal) : (ನೋಡಿ : Richard Lannoy ; Speaking Tree ; (Oxford : 1975) ; ಪುಟ : 141.

5 Richard Lannoy : (Speaking Tree : (Oxford : Third Print: 1975) ಪುಟ : 153.

6 Leuis Dumont : Homo Hierarchicus : (Paris 1967) quoted in speaking Tree (1975) ಪುಟ : 142.

7 D.D. Kosambi : The culture and Civilization of Ancient India in Historisal Outline : (Fourth Print : 1976) : ಪುಟ : 87.

8 "The society is divided into a large number of permanent groups which are at once specialized, hierarchised and separated in matter of marriage, food, physical contact in relation to each other. The common basis of these three features is opposition of pure and impure, an opposition of its nature Hieracrhical which implies separation

and on the professional level, specialisation of the occupations relevent to the opposition. This basic opposition can segment itself without limit. The religious scale of hierarchy is related to the secular scale of power and wealth.'' — Quoted from Aritcle- 'Contributions to Indian Sociology'; V. 1961 - in (SPEAKING TREE - Page : 145).

9 Richard Lannoy : Speaking Tree (1975); Page : 285.

10 Romila Thapar : A History of India. (Penguin Books : 1969) ಪುಟ : 109
ಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪುಟ 109 ರಿಂದ 131 ನೋಡಿ.

11 D D. Kosambi : The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outlile. (1976) Page : 168.

12 D. D. Kosambi : The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. (1976) ಪುಟ : 172–73.

13 ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ —

'The Culture and Civilisation in Ancient India in Historical Outline' ಪುಸ್ತಕದ ಅಧ್ಯಾಯ ಏಳನೆಯ 7.1 ಈ ಭಾಗ (The new priest hood) ದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುಟ : 166 ರಿಂದ 176.

14 ''Fusion and Tolerance become impossible when the crisis deepens, when there is not enough of the surplus product to go around and the synthetic method does not lead to increased production'' : Quoted from D. D. Kosambi : Myth and Reality. (1962) ಪುಟ : 31. ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಪುಟ ನೋಡಿ.

15 D. D. Kosambi : Myth and Reality (1962) Page : 15.

16 R. C. Zaehner : Hinduism (1975) Page : 122-125.

17 ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಇವನ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಝೆಹನರ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಳಸೀದಾಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ :

A Brahman is to be reveranced even though he curses and beat you and use harsh words– so say the saints. A Brahman must be revered though he be devoid of goodness or virtue; But a Sudra never, however virtuous ud learned''– ನೋಡಿ : ZAEHNER R. C. Hinduism. (1975) ಪುಟ : 142.

18 Zaehner R. C. Hinduism (1975) : ಪುಟ : 141

19 Zaehner R. C. : Hinduism : (1975) ಪುಟ : 144

20 Kosambi D. D. : Myth and Reality : (1962) : ಪುಟ : 34

21 Zaehner R. C. Hinduism : (1975) : ಪುಟ : 130

22 Kosambi D. D. : Myth and Reality (1962) ಪುಟ : 32

23 Kosambi D. D. : –do– ಪುಟ : 34 ರಿಂದ 35.

24 Richard Lannoy : Speaking Tree : (1975) : ಪುಟ 209.

25 Richard Lannoy : –do– ಪುಟ : 209.

26 ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ :

1) ಡಾ : ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ : ಪುಟ : 22–29.)

2) ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ಭಕ್ತ ಸಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಹರಿಹರ ರಗಳೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ನೋಡಿ ; ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳು (ಸಂ) ಫ. ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ.
(ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ : 1968).

27 Romila Thaper : A History of India : (Penguin : 1966) ಪುಟ : 246–47

28 Ramanujan A.K. : Speaking of Shiva : (1973): ಪುಟ : 29–30

29 ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ : 'ವಚನಕಾರರ ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿ' ಅನುರಣನ (ಶಿವ ಪ್ರಕಾಶನ : 1978) : ಪುಟ : 46.

30 ಹರಿಜನ ವೀರಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಕುತೂಹಲ ಸಂಗತಿಗಳು ದೊರೆಯುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಒಂದು ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಊರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹರಿಜನ ಲಿಂಗವಂತರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : 'ಹರಿಜನ ಲಿಂಗವಂತರು'—ಬಸವ ಪಥ : ಸಂಪುಟ–3 ; ಸಂಚಿಕೆ–3 : ಜೂನ್ 1981.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ ವೀರಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ನಾನೇ ಸ್ವತಃ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ನಡೆಸಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮರುಳಸಿದ್ಧನ ಪಂಥದವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಇವರು ಲಿಂಗ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ, ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳು. ಮರುಳಸಿದ್ಧನ ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮರುಳಸಿದ್ಧನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಾಸಿಸುವ ಇವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಮಗಿಂತ ಕೀಳಾದ ಹೊಲೆಯರ ಮನೆಯಿಂದ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಲಿಂಗಾಯ್ತರು ಇವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೊಲೆಯರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಇವರು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರೂ ಸಹ ಇವರನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ದೇವದಾಸಿಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

31 ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ: 'ವಚನಕಾರರ ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿ': ಅನುರಣನ (1978) ಪುಟ: 45.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳು-"ಹೊಸ ರಚನೆಯ (Structure) ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಆತಂಕಗಳ ದ್ವಂದ್ವ"

2.1 ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

2.2 ಶುದ್ಧತೆ-ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ.

2.3 ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ-ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ.

2.4 ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

2.5 ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

2.6 ಬಡತನ-ಸಿರಿತನ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳು.

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಬಂಡಾಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ಸ್ಫೋಟದ ನಂತರ, ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಚನಕಾರರಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬೀಸು ಮುಂದೆ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಕಡೆಗೆ ಹಬ್ಬತೊಡಗಿತು.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ನೆಲೆಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ನೋಡಿ : 1.1) ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಈ ವಿರೋಧದ ಹಲವಾರು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆತಂಕ, ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದ ನಿಲುವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ (ನೋಡಿ : ಭಾಗ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯ-4.1) ಆದರೆ ಇವನ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆಗಳು, ತೀವ್ರತೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದಾಟಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ವಚನಕಾರನಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಾರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಗಳು, ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಸ್ವರೂಪ ರಚನೆಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದು ತುಂಬಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವರ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ನೇರ, ಸ್ಪಷ್ಟ ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಲು ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವ, ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಬರವಣಿಗೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳೂ, ಅವನನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪಕ್ತಾರನೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಬಸವಣ್ಣನ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೇನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಆಲೋಚನಾ ಸ್ವರೂಪದ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಇವನು ಒದಗಿಸಿದ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇವೆರಡೂ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ (ನೋಡಿ : 1.1). ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಂತದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರದ ಉತ್ಸಾಹ, ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟೂ ಸಹ ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳ ಕಂಡಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ :

1) 'ಸಂಸಾರ'ವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

2) ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ.

3) ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದ್ದ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ.

4) 'ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

5) ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

6) ಬಡತನ–ಸಿರಿತನ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳು.

2.1 ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಗಳು ಎರಡು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದನೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ – 'ಸಂಸಾರ'ವು ವಿಷಮವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಅತ್ಯಂತ ಆತಂಕದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ – 'ಜೀವನ'ದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ವಚನಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮ ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಸಂಸಾರ'ವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸೀಮಿತವಾದರೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವು ವಿಷಮವಾಗಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಯು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಲಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಳಿದ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಆಶಯದಂತೆ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವಲ್ಲವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ನೋಡಿ : 1.4) ವಚನಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಈ ಜೀವನದ ನೇತ್ಯರ್ಥಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಸಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳು, ಸಂಸಾರವು ವಿಕೃತಗೊಂಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಸಂಸಾರಸಾಗರದ ತೆರೆಕೊಬ್ಬಿ
ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದುದೇ ; ನೋಡಾ !
ಸಂಸಾರ ಸಾಗರ ಉರದುದ್ದವೆ ? ಹೇಳಾ !
ಸಂಸಾರ ಸಾಗರ ಕೊರಲುದ್ದವೆ ? ಹೇಳಾ !
ಸಂಸಾರ ಸಾಗರ ಸಿರದುದ್ದವಾದ ಬಳಿಕ ಏನ ಹೇಳುವೆನಯ್ಯಾ ?
ಅಯ್ಯಾ, ಅಯ್ಯಾ ಎನ್ನ ಹುಯ್ಯಲ ಕೇಳಯ್ಯಾ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಾನೇವೆನೇವೆನಯ್ಯಾ ?[1]

ಜೀವನದ ವಿಷಮತೆಯು 'ಸಿರದುಂಬ್ಬ'ವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯು, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ವಚನವು ಉಳಿದ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಂತೆ 'ಸಂಸಾರ'ದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನೇನೂ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಜೀವನವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಬಳಿಸಿಬಿಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆತಂಕದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತ್ಯವನ್ನೊ, ಸಾವನ್ನೊ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತವೆ. ನೋಡಿ:

1. ಚಂದ್ರಮನಂತೆ ಕಳೆ ಸಮನಿಸಿತ್ತೆನಗೆ
   ಸಂಸಾರವೆಂಬ ರಾಹು ಸರ್ವಗ್ರಾಸಿಯಾಗಿ ನುಂಗಿತ್ತಯ್ಯಾ ![2]

2. ಕಪ್ಪೆ ಸರ್ಪನ ನೆಳಲಲ್ಲಿಪ್ಪಂತೆನಗಾಯಿತ್ತಯ್ಯಾ !
   ಅಕಟಕಟಾ ! ಸಂಸಾರ ವೃಥಾ ಹೋಯಿತ್ತಲ್ಲಾ ![3]

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೂ, ಸಾವಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸದೇ, ತನ್ನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಜಂಜಡಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂಥ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಣ ಪಾತಳಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಾಣ ಪಾತಳಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಾವರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ವಿರೋಧ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಇಂಥ ಜಡ ವಾತಾವರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಇವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು :

1) ಮಾನವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಕಾಶಗಳಿಲ್ಲದಂಥ ವಾತಾವರಣವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಯಕೆಗಳ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈ ಜಡಗೊಂಡ ಸಮಾಜವು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

2) ಸ್ಥಗಿತತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವರ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುವು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ–ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಹಾಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಘಟಕಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ನೋಡಿ : 1.1) ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ–ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲಾದಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ :

ಶೂಲದ ಮೇಲಣ ವಿಭೋಗವೇನಾದೊಡೇನೊ ?
ನಾನಾವರ್ಣದ ಸಂಸಾರ ಹಾವ–ಹಾವಾಡಿಗನ ಸ್ನೇಹದಂತೆ !
ತನ್ನಾತ್ಮತನಗೆ ಹಗೆಯಾದ ಬಳಿಕ
ಬಿನ್ನಾಣವುಂಟೆ ಮಹಾದಾನಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ?[4]

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ನಾನಾ ವರ್ಣದ ಸಂಸಾರ' ಮನಸ್ಸುಗಳ ಒಡೆದು ಹೋದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಈ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಅಪಾಯ ಹಾಗೂ ಸಂಶಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ವಚನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಚನವೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇಂಥ ನಾನಾ ವರ್ಣದ ಸಂಸಾರವು ಹಾವು–ಹಾವಾಡಿಗನ ಸ್ನೇಹದಂತೆ ; ಶೂಲದ ಮೇಲಣ ವಿಭೋಗದಂತೆ ; ನಶ್ವರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸಾವಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂಥ ಅಪಾಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು. 'ತನ್ನಾತ್ಮ ತನಗೆ ಹಗೆ'ಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಸಾರದ ವಾತಾವರಣವು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ – ಎಂದುಕೊಂಡರೆ ಆ ವಾತಾವರಣವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಾದ ತರತಮ ಭಾವ, ಸಂಶಯ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರಮಯವಾಗಿಯೂ–ಆದರಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈ ವಚನದ ಆಶಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಚನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ – ಬಸವಣ್ಣನ

ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವಾದರೂ, ಸಂಸಾರದ ವಿಷಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಬಸವಣ್ಣ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ, ಪ್ರೀತಿಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡೆನುಡಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂದರವೇರ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಗ ಎರಡು: ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು ನೋಡಿ). ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜವು ಯಾಂತ್ರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ಅಂಶಗಳು, – ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾವ ಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ವಚನವು ಅತ್ಯಂತ ದುರಂತ ಧ್ವನಿಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಲೆ ಹತ್ತಿಯುರಿದೊಡೆ ನಿಲಬಹುದಲ್ಲದೆ,
ಧರೆ ಹತ್ತಿಯುರಿದೊಡೆ ನಿಲಬಾರದು
ಏರಿ ನೀರುಣ್ಬೊಡೆ, ಬೇಲಿ ಕೆಯ್ಯ ಮೇವೊಡೆ,
ನಾರಿ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಳುವೊಡೆ,
ತಾಯ ಮೊಲೆವಾಲು ನಂಜಾಗಿ ಕೊಲುವೊಡೆ,
ಇನ್ನಾರಿಗೆ ದೂರುವೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ?[5]

ನಂಬಿಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಛಿದ್ರವಾಗಿಹೋಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಈ ರೂಪಕಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ರಕ್ಷೆ–ಇವು ಯಾವುವು ದೊರಕದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ಸಂಸಾರ'ದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಚನವು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿರಾಶಾದಾಯಕ ದಾಟಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಆಶಯ ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೂ ಇವರ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಆರು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಐದು ವಿಭಾಗಗಳ ವಿವರಣೆಯು ಈ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಗಳ ಕ್ರಮವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ ಯೊಂದು ಹೊಸ ವಾಸ್ತವದ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೆಡುವೊಡಲನಟ್ಟಿ, ಕಡು ಹುಸಿಯನೆ ಹುಸಿದು'– ವಿಷಮುಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬಸವಣ್ಣ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುವ. ಆಶಿಸುವ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನ ತೀವ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ತತೆಗಳನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅತ್ತಲಿತ್ತಲು ಹೋಗದಂತೆ ಹೆಳವನ ಮಾಡಯ್ಯಾ ತಂದೆ: ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿದು ನೋಡದಂತೆ ಅಂಧಕನ ಮಾಡಯ್ಯಾ ತಂದೆ......" ಎನ್ನುವ ವಚನವು ಇಂಥ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ವಚನದ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಣ ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದಂಥ ಆತ್ಮದ, ಮನಸ್ಸಿನ ಆಶಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಈ ವಚನವು ತೋರ್ಪಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ' ಹೊಸ ಆಶಯದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಭಕ್ತ)ಯ ನಡೆ–ನುಡಿಯ ಶುದ್ಧತೆ–ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ, ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಚನವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

ನೀನೊಲಿದರೆ ಕೊರಡು ಕೊನರುವುದಯ್ಯಾ ;
ನೀನೊಲಿದರೆ ಬರಡು ಹಯನಹುದಯ್ಯಾ :
ನೀನೊಲಿದರೆ ವಿಷವೆ ಅಮೃತವಹುದಯ್ಯಾ ;
ನೀನೊಲಿದರೆ ಸಕಲ ಪಡಿ ಪದಾರ್ಥ ಇದಿರಲಿರ್ಪವು,
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.[6]

ಸ್ಥಾವರವೆಲ್ಲವೂ ಜಂಗಮವಾಗುವ, ಚೈತನ್ಯಯುತವಾಗುವ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಮಾಟ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ (MAGIC) ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ವಿಷಯದಂತೆ ತೋರುವ ಈ ವಚನವನ್ನು ಹಾಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬಸವಣ್ಣನ ಯಾವುದೇ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಟದ ಫಲಿತವಾಗಿ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಆವಿಷ್ಕಾರದ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹಾಗೂ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮನೊಲಿಯುವ ಪರಿ' ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣದ, ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳ ಫಲಿತದಲ್ಲೇ

ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವ ಆಶಯು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ' ಈ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣದ, ಆದರ್ಶದ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು.

ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲಿನ-ಆದರ್ಶ ಜೀವನದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಭಕ್ತನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹಂಬಲ ಮಾತ್ರವೇನಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವೋ ಎನ್ನುವಂತಿದ್ದ ಹೊಸ ಲೋಕವೊಂದರ ಸಂಬಂಧವು (ಅಂದರೆ, ದೇವ-ಭಕ್ತ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ) ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಮುಂತಾದವರು ಅದು ಈ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : 1.3). ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಂಥ ಬಂಡಾಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸ್ವತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು ಮುಖ್ಯ ಯೋಚನೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ಧೋರಣೆಯು ಪೊಸಿಟಿವ್ ಆಗಿದೆ. ಅವನ ಈ ಎರಡು ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

1 ಸುಖ ಬಂದರೆ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವೆನ್ನೆನು,
ದುಃಖ ಬಂದರೆ ಪಾಪದ ಫಲವೆನ್ನೆನು ;
ನೀ ಮಾಡಿದೊಡಾಯಿತ್ತೆಂದೆನ್ನೆನು,
ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತುವೆ ಕಡೆಯೆಂದೆನ್ನೆನು,
ಉದಾಸೀನವಿಡಿದು ಶರಣೆನ್ನೆನು.
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನೀ ಮಾಡಿದುಪದೇಶವು ಎನಗೀ ಪರಿಯಲಿ
ಸಂಸಾರವ ಸವೆಯೆ ಬಳಸುವೆನು.[7]

2 ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವ ಮಾಡಿದರೆ ಹೊಂದುವುವು ದೋಷಂಗಳು :
ಮುಂದೆ ಬಂದು ಕಾಡುವುವು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಂಗಳು ;
ಸತಿಪತಿರತಿಸುಖವ ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಿರಿಯಾಳ ಚಂಗಳೆಯವರು ?
ಸತಿಪತಿ ರತಿ ಸುಖ ಭೋಗೋಪ ಭೋಗವಿಳಾಸವ
ಬಿಟ್ಟನೆ ಸಿಂಧುಬಲ್ಲಾಳನು ?
ನಿಮ್ಮ ಮುಟ್ಟಿ ಪರಧನ – ಪರಸತಿಯರಿಗೆಳಸಿದರೆ
ನಿಮ್ಮಚರಣಕ್ಕೆ ದೂರ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.[8]

ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ – ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬದುಕುವ ನಿಶ್ಚಯವು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಕರ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಇವುಗಳು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಂಥ ಪರ-ಅಧೀನತೆ ಹಾಗೂ ಅತಿ–ಬ್ರಹ್ಮ ಚಾರತ್ವ–(Extreme Asceticism) ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವುದು, ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸುವಂಥ, ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವಂಥ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳು ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ, ಆರೋಗ್ಯ ಕರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಢೀಕರಣದ ಧಾಟಿಯು (ಸಂಸಾರವ ಸವೆಯೆ ಬಳಸುವೆನು), ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಪರವಾದ, ಕವಿಯದೇ ಆದ–ನಿಶ್ಚಯರೂಪೀ ಮಾತುಗಳು ಸಿಗುವುದು ಬಹಳ ಅಪರೂಪವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬೇಕು. ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಇಂಥ ಧೋರಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ; ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ತೀವ್ರ ಟೀಕೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈಗ ಅಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ವಾದ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

2.2 ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲು ತುದಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೆಳತುದಿಯ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಲಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಅಂತರಗಳಲ್ಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ನೋಡಿ : 1.1.2)

ಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹಿಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವಂಥವು. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗ, ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿಬಿಡುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ, ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಜಾತಿ–ಕಾಯಕ ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥವುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು.

ಈ ಶುದ್ಧತೆಯ ಅಂಶವು ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಡಿಸಿದೆ ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಇದನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದೂ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಈಗಲೂ ಶುದ್ಧತೆಯ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ, ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೂ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯ ವಾಗುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಆ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇಡಲಾದ ಹೆಸರೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಶುದ್ಧ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಶ್ವತ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಒತ್ತಾಯಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಚಲಿಸಲಾಗದ ವರ್ಗವಾಗಿದ್ದ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹುಟ್ಟೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಾವರ ಹಾಗೂ ಕಠೋರ ನಿಯಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಿರುಗು–ಮುರುಗಾಗುತ್ತವೆ. ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಕೊಲುವವನೇ ಮಾದಿಗ, ಹೊಲಸ ತಿಂಬುವನೇ ಹೊಲೆಯ ಕುಲವೇನೋ, ಆವಂದಿರ ಕುಲವೇನೋ ? ಸಕಲ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಲೇಸನೇ ಬಯಸುವ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರೇ ಕುಲಜರು.' ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗದೇ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಶುದ್ಧತೆಯು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲಂಥದ್ದು.

ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಿವಭಕ್ತನಾದರೆ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ನಿವಾರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕೆಳವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರೆಯು ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂಥ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮೀಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆವೇಶವಿದೆ. ಒಂದು ವಚನವು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ :

ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಭಕ್ತನಾದರೆ
ಆತನ ಮನೆಯ ಸೊಣಗಂಗೆ
ಪಂಚಮಹಾಪಾತಕದಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾನನೆಯ ಮಾಡೆನೆ ?

ನೆಲವನುಗ್ಘಡಿಪೆ 'ಉಘೇ, ಚಾಂಗು ಭಲರೆ' ಎಂದು !
ಕುಲದಲಧಿಕ ಹಾರುವಂಗೆ, ಸಿದ್ಧಿಗೆಯ್ಯೆಸಲೆ !
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಮಹಿಮೆ ಘನಕ್ಕೆ ಘನ ;
ಎಲೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿಮ್ಮ ನಂಬದವ ಹೊಲೆಯ ![9]

'ಶರಣ ಕಲ್ಪನೆಯು, ಹಾರುವನಿಗೆ ಅಧಿಕ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತುಗಳು, ಶುದ್ಧತೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶುದ್ಧತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳಿದಂಥವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತ ವರ್ಗದ ಅಂತರಂಗ–ಬಹಿರಂಗ ಶುದ್ಧತೆಯಾಗಲೀ, ನಡತೆಯಲ್ಲಿನ ಶುದ್ಧತೆಯಾಗಲೀ, ಬಸವಣ್ಣ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ ಶುದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ [ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ] ವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಆಹ್ವಾನವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದ್ದು, ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಭಾಗಗೊಂಡಿದ್ದ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಚಲಿಸಲಾರದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಲನೆಯು, ಅದರ ಉಳಿದ ವಿಭಾಗಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಂತಸ್ತಿನ ಮೇಲ್ಮುಖ ಚಲನೆಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ನಂತರ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲೇ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒದಗಿದ್ದರಿಂದ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನರೂಪಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ನಿಜ; ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು (Myth) ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಚನಕಾರರು ಒಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸಿಟ್ಟು ಆಕ್ರೋಶಗಳು, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದೇ ಬಸವಣ್ಣನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಚನವು ಈ ವಿರೋಧದ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

ಏನಯ್ಯಾ ವಿಪ್ರರು ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯರು ; ಇದೆಂತಯ್ಯಾ ?
ತಮಗೊಂದು ಬಟ್ಟೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೊಂದು ಬಟ್ಟೆ ;
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ. ಹೊಲೆಯರ ಬಸುರಲ್ಲಿ
ವಿಪ್ರರು ಹುಟ್ಟಿ ಗೋಮಾಂಸವ ತಿಂಬುವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ದೃಷ್ಟ.[10]

ನಡೆನುಡಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನವು ವಿಪ್ರವರ್ಗವನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಗುಣಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಈ ವಚನಗಳು ಇಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ; "ಭಕ್ತನಾದ" ಉಳಿದ ವರ್ಗವು ಮೇಲುಸ್ತರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ "ತಿರುವು-ಮುರುವು" ಈ ವಚನಗಳ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಶುದ್ಧತೆ-ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದುದಾಗಿದೆ. ಕಾಯಕ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟಿನಿದಂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲ್ಪಡುವ ಜಾತಿ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರ ಸಂಬಂಧವು ಹಿಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದ ಅಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳ ಅಂತಸ್ತನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದವು (Low Status). ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾಯಕಕ್ಕೂ, ಕುಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಕಾಸಿ ಕಮ್ಮಾರನಾದ, ಬೀಸಿ ಮಡಿವಾಳನಾದ;
ಹಾಸನಿಕ್ಕಿ ಸಾಲಿಗನಾದ; ವೇದವನೋದಿ ಹಾರುವನಾದ !
ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರುಂಟೆ ಜಗದೊಳಗೆ ?
ಇದು ಕಾರಣ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ,
ಲಿಂಗ ಸ್ಥಲವನರಿದವನೇ ಕುಲಜನು.[11]

ವೃತ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಈ ವಚನವು, ಹುಟ್ಟಿಗೂ ವೃತ್ತಿಗೂ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರಬಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರುಂಟೆ ಜಗದೊಳಗೆ ?" ಎನ್ನುವ ಮಾತು, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ವಚನದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಮಾತ್ರ ಕುಲದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಲು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಒಂದನೆಯದು ಕುಲಜನಾದವನು ; ಎರಡನೆಯದು ಕುಲಜನಲ್ಲದವನು; ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಭವಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ ಈ ವಿವರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇವ, ದೇವಾ, ಭಿನ್ನಪವಧಾರು :
ವಿಪ್ರ ಮೊದಲು ಅಂತ್ಯಜ ಕಡೆಯಾಗಿ
ಶಿವಭಕ್ತರಾದವರನೆಲ್ಲರನೊಂದೇ ಎಂಬೆ :
ಹಾರುವ ಮೊದಲು ಶ್ವಪಚಕಡೆಯಾಗಿ
ಭವಿಯಾದವರನೊಂದೇ ಎಂಬೆ ;[12]
....

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕುಲಜ-ಕುಲಜನಲ್ಲದವ; ಧಾರ್ಮಿಕ-ಅಧಾರ್ಮಿಕ- ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸ್ಪಷ್ಟ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಕಾಯಕದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ-ಭಕ್ತರ "ಕಾಯಕವಾವುದೆಂದು" ವಿಚಾರಿಸಲಾರೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಹ ಹೇಳಿರುವ ವಚನಗಳು ಸಿಗುತ್ತದೆ. 'ದೇವ ಸಹಿತ ಭಕ್ತ ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ, ಕಾಯಕವಾವುದೆಂದು ಬೆಸಗೊಂಡಡೆ ನಿಮ್ಮಾಣೆ......ತಲೆದಂಡ!.......ಭಕ್ತರ ಕುಲವರಸಿದರೆ ನಿಮ್ಮ ರಾಣಿವಾಸದಾಣೆ" ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು – ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿಗಳಿಗೂ, ಅವು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಕಾಯಕಕ್ಕೂ ಇದ್ದಂಥ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಕಾರ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗುಂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿಯ ಆ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶುದ್ಧತೆ-ಅಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕೊನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಲಾಗಿರುವುದು ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ. ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಪವರ್ಗೀಕರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಚನಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ, ಆತ್ಮೀಯವೂ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಬಹಳ ಧೈರ್ಯದ ನೆಲೆಯವೂ ಆಗಿವೆ. ಈ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶುದ್ಧತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗೇಲಿ ಎಬ್ಬಿಸುವಂಥವುಗಳೂ ಹೌದು. ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನ್ನುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ತಾನೇ ಗೇಲಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಸೆಟ್ಟಿಯೆಂಬೆನೆ ಸಿರಿಯಾಳನ ....ಆನು ಹಾರುವನೆಂದರೆ ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯ ನಗುವನಯ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರಾಕರಣೆಯು-ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಮನೆಯ ದಾಸಿಯ ಮಗನು
ಕಕ್ಕಯ್ಯನ ಮನೆಯ ದಾಸಿಯ ಮಗಳು –
ಇವರಿಬ್ಬರು ಹೊಲದಲಿ ಬೆರಣಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸಂಗವ ಮಾಡಿದರು.
ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ ನಾನು,
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ.[13]

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥದ ಶುದ್ಧತೆಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಂಥ "ಶಾಕ್" ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸರಿಯೇ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾದ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನಡುವಣ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥದ ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಅತಿರೇಕದ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ. ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು (ವಚನದಲ್ಲಿ) ಬಸವಣ್ಣ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ಗೇಲಿಗಬ್ಬಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ನಿಲುವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ತಳಮಳ ಮತ್ತು ಸಿಧ್ಧಾಂತಗಳ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಸವನಾಳರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನ ಸಂಕಲನದ ವಚನಗಳು 344 ರಿಂದ 357ರವರೆಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತರು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಶಿವಭಕ್ತನಾಗುವುದು; ಕೂಡಲಸಂಗನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಬಯಸುವುದು. (ನೋಡಿ : "ನಿಮ್ಮ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ : ಎನ್ನ ತೊತ್ತುತನಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲಾ").

2.3 ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ :

ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದುದು ಉಂಟು. ಅದು ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು; ಶುದ್ಧತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಕ್ತನಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ

ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ (Little) ಮತ್ತು (Great) ಇವೆರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: 1.2) ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ – ಬಂಡಾಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: 1.3)

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು – ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲು ವರ್ಗದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ – ಈ ವಿರೋಧವು ಹೊಸದೊಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

> ಅರಗು ತಿಂದು ಕರಗುವ ದೈವವ,
> ಉರಿಯ ಕಂಡರೆ ಮುರುಟುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
> ಅವಸರ ಬಂದರೆ ಮಾರುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
> ಅಂಜಿಕೆಯಾದರೆ ಹೂಳುವ ದೈವವನೆಂತು ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ ?
> ಸಹಜಭಾವ ನಿಜೈಕ್ಯ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೊಬ್ಬನೇ ದೇವ.[14]

ದೈವಗಳ–ನಾನಾ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತೋರುವ ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಳವರ್ಗದ ದೈವೀ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಇಲ್ಲಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ "ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನ"ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವ ದೈವಗಳು, ("ಲೋಗರ ಬೇಡಿಕೊಂಡುಂಬ ದೈವಗಳು"): ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಾಗಲಾರವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ದೈವಗಳಿಗೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರದ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಟ, ತಂತ್ರಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಲೌಕಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆಯನ್ನು ತರ್ಕರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥವುಗಳೆಂದು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಆಚರಣೆಯೇ–ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೈಗೂಡದ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಈ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮೀರಿದ, ಅಲೌಕಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಯೇ ಮಾನವನ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಾಗೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅಧೀನಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಾಟ,

ಭಾವೋದ್ವೇಗದ, ಆನಂದದಿಂದ ತನ್ಮಯವಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತನ್ನೂ ಬಸವಣ್ಣನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಆಡಿಹರಯ್ಯಾ ಹಾಡಿಹರಯ್ಯಾ ಮನಬಂದ ಪರಿಯಲಿ !
ಶಿವಶರಣರ ಮುಂದೆ ಆ[ಡಿ]ರಯ್ಯಾ ಹಾ[ಡಿ]ರಯ್ಯಾ !
ಕೋಡಂಗಿಯಾಟವನಾಡಿದ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಬೇಡಿತ್ತನೀವ
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ.[16]

ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳ ತನ್ಮಯತೆ ಹಾಗೂ ಆನಂದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಈ ವಚನವು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಡೂ ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಉನ್ಮಾದದ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಉನ್ಮಾದಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಬಳಿಸಬಾರದೆನ್ನುವ ಆಶಯವು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡದವು. ಅಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ. ನೈತಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿರುವುದು ಅವನ ವಚನಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳು ಭಕ್ತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನೇ ಕುರಿತು. ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. [ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : ಭಾಗ : ಎರಡು ; ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡು] ಬಸವಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ವಚನಕಾರರ ಉದ್ದೇಶ— ಹಿಂದೂ ಮೊದಲಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೂಡಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪ ಧರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿವರಗಳು ದೊರಕುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಮರೆಯಲಾಗದು ಹರಿಯ : ಮರೆಯಲಾಗದು ಬ್ರಹ್ಮನ! ಮರೆಯಲಾಗದು ತೆತ್ತೀಸ ಕೋಟಿ ದೇವರ್ಕಳ! ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರ ಮರೆಯಲಿಹುದು ![17] ಎನ್ನುವ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು, 'ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಂಗೆ ಮನ ಹೀನವಾದರೆ ಅದೇ ಕಡೆ' ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಢಿಸುವ ವಚನಗಳ ಹರಹನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಇರುವುದು— ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ. ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್

ಮುಂತಾದವರು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಇವು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ– ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು, ವಚನಕಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮುಂದೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವ ಅಂಶಗಳೂ ಸಹ ಇತಿಹಾಸದೊಡನೆ ಈ ವಚನಕಾರನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

2.4 ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಒತ್ತಾಯಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳಾಗಿವೆ. ಶಿವ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವರು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವನು— ಹರ, ಶಿವ, ಮಹೇಶ್ವರ, ರುದ್ರ— ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಿವನು ಪುರಾಣಗಳ ಶಿವನೆಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮೀರಿದವನು ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿ (Supreme). ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹರನ ಕೊರಳಲ್ಲಿಪ್ಪ ಕರೋಟಿಮಾಲೆಯ
ಶಿರದ ಲಿಖಿತವ ಕಂಡು ಸುರಳುತ್ತಂಡಗಳು ಓದಿ ನೋಡಲು
'ಇವನಜ, ಇವಹರಿ, ಇವ ಸುರಪತಿ,
ಇವ ಧರಣೇಂದ್ರನಿವನಂತಕ'ನೆಂದು
ಹರುಷದಿಂದ ಸರಸವಾಡುತ್ತ ಕಂಡು
ಹರ ಮುಕುಳಿತನಾಗಿ ನಸುನಕ್ಕನು
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ.[18]

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಚನದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೋಲುವ, ಶಿವಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ಉಳಿದ ವೈದಿಕ ದೈವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಗ್ರ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಹರಿ–ಹರನೊಂದೆ ಎಂದರೆ ಸುರಿಯವೆ ಬಾಲಹುಳುಗಳು ? ಎನ್ನುವದಾಗಲೀ, 'ನಾರಾಯಣನೆಂಬವನ ಕಾಣೆ, ಗೀರಾಯಣನೆಂಬವನ ಕಾಣೆ' ಎನ್ನುವ ವಚನವಾಗಲೀ ವಿಷ್ಣು, ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಕಡು ಟೀಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ವಿಷ್ಣು, ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ, ಅವರ ದೌರ್ಬಲ್ಯಪನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಪುರಾಣದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ನೆಗೆಟಿವ್ ಆದಂಥ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಕೀಳ್ಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೇ ಶಿವನಿಗೆ ರೂಪಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ವಚನವು ['ಎತ್ತೆತ್ತ ನೋಡಿದತ್ತ ನೀನೇ ದೇವಾ'] ಶಿವನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಭವ್ಯತೆಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿವನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ದೈವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭವ್ಯತೆಯ ರೂಪಗಳು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಆತ್ಮೀಯನೂ, ರಕ್ಷಕನೂ ಆದ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವದನನಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನವು ಮೇಲಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೀರಲು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಉದ್ದೇಶವಿರಬೇಕು. ಅದು ಶಿವನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಶಿವನ ಸ್ವರೂಪವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಶಿವನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಕ್ತನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಭಕ್ತ-ದೇವ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರನಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳ 'ಶಿವನು' ಅಂಕಿತನಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯೂ ವಚನಕಾರರು ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ, ಶಿವಾಲಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು....' ವಚನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ನಾನೇನು ಮಾಡಲಿ ಬಡವನಯ್ಯಾ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಬಡವನಯ್ಯಾ' ಎನ್ನುವುದು ಭಕ್ತನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭಕ್ತನು ಬಡವನಾದ್ದರಿಂದ ಶಿವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲಾರ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ವಚನದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದಂತೆ. ವಚನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು ವಿಡಂಬನೆಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ಶಿವಾಲಯ-ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ, ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾವರತೆ-ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಡಂಬಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿರಿತನ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾವರ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ವಚನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಜೀವಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಆಚರಣಾ ವಿಧಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಅದಕ್ಕಂಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಶುಷ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೂ 'ಬಡವ' ನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ಥಾವರ–ಜಂಗಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸ ಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ–ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಚನ ಕಾರರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ನಿದರ್ಶನ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದನೆಯದು–ಹರಿ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವರಿಗಿಂತ ಅಪ್ರತಿಮನಾಗಿ ಶಿವನ ಗ್ರಹಿಕೆ ; ಎರಡನೆಯದು–ಶಿವನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ರೀತಿ.

ಇವೆರಡೂ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂಥ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಳಜಿ ಹಾಗೂ ಗಾಢವಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂಬಲಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ಸಮ್ಮಿಳನವು ಬಹಳ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವದ ಹಂಬಲ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಹೊರ ಬಂದಂಥ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ರಚನೆಯು ಆ ಕಾರಣ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ, ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ–ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಪ್ತವಾಗು ವಂಥ ವೈಯ್ಯಕ್ತಿಕತೆ. ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಸಮ್ಮಿಳನಗೊಂಡುಬಿಡುವುದ ರಿಂದ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವಲಯಗಳನ್ನು ದಾಟಿಬಿಡುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇವು ಹೊಂದುತ್ತವೆ.

2.5 ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೆಳಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾನುಜಂ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಅದು ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ : ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದ ರಚನೆಗಳ (Structure) ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಯೂ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ–ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡವು–ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"Yet Bhakti-communities, while proclaiming anti structure necessarily develop their own structure for behavior and belief, often minimal, frequently composed of elements selected from the very structures they deny or reject."[19]

ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ರಚನೆಯನ್ನು ಇವರು "Counter Structure" ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಜಂಗಮ ವರ್ಗಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂಥ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಇವೆರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊಸ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ನಡತೆಯ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಜಂಗಮ–ಈ ವರ್ಗಗಳ ಅಂತರಂಗ, ಬಹಿರಂಗ ಶುದ್ಧಿ ; ನಡತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ; ನಡೆ ಹಾಗೂ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ;–ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನೋಡಿ :1.2] ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ : ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಜಂಗಮ ವರ್ಗಗಳು ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತರತಮಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದುವುಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೂ ಇವುಗಳು ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಕಾಯಕ ತಳಹದಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರೂ ಜಂಗಮ ಅಥವಾ ಶರಣ ಹಾಗೂ ಗುರು ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಗೌರವದಿಂದಲೇ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು [ಬಸವಣ್ಣನ] ವಚನಗಳಲ್ಲಿ – ಈ ಹೊಸ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಟೀಕೆ ಅಪಹಾಸ್ಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಗಳ ಕೊಂಡು ಕೆನ್ನೆಯ ತುರಿಸುವಂತೆ, ಉರಿವ ಕೊಳ್ಳಿಯ ಕೊಂಡು ಮಂಡೆಯ ಸಿಕ್ಕ ಬಿಡಿಸುವಂತೆ....ಶರಣರೊಡನೆ ಮರೆದು ಸರಸವಾಡಿದರೆ ಸುಣ್ಣದ ಕಲ್ಲ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮಡುವ ಬಿದ್ದಂತೆ' ಎನ್ನುವ ವಚನವು ಶರಣ ಪರವಾದ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಇವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು, ಶರಣರ ನೈತಿಕ ನಡತೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–'ಛಲ ಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪರಧನವನೊಲ್ಲೆನೆಂಬ...' ಎನ್ನುವ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವು ಜಂಗಮನನ್ನು, 'ಭಕ್ತ' ಎನ್ನುವ 'ವರ್ಗದ' ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ವೀರವ್ರತಿ ಭಕ್ತನೆಂದು ಹೊಗಳಿಕೊಂಬಿರಿ, ಕೇಳಿರಯ್ಯಾ,
ವೀರನಾದರೆ ವೈರಿಗಳು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು,
ವ್ರತಿಯಾದರೆ ಅಂಗನೆಯರು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು.

ಈಶ ಭಕ್ತನಾದರೆ ಜಂಗಮ ಮೆಚ್ಚಬೇಕು
ನುಡಿಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಬಗೆಯಿರೆ
ಬೇಡಿದ ಪದವಿಯನೀವ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.[೨೦]

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನದಿಂದಲೇ, ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಜಂಗಮಗಳ ನಡುವಣ ವರ್ಗ ಬೇಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದೀಕ್ಷೆ, ಪಾದೋದಕ ಮೊದಲಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವನ ಪಾತ್ರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ–ಭಕ್ತ ವರ್ಗದ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಇವನು ಗುರುತಿಸಿರುವ ರೀತಿ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಉಪ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಬಿಡಲಾಗದಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ–ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ವಲಯಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹ, ಆತಂಕಗಳು ಈ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಲು ಸಾಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದವರು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೋಧವಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಂತೂ, ಅತ್ಯಂತ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅನ್ಯ ದೈವದ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ 'ಬಡ ಹಾರುವ ನೇಸು ಭಕ್ತನಾದರೆಯೂ ನೇಣಿನ ಹಂಗ ಬಿಡ; ಮಾಲೆಗಾರನೇಸು ಭಕ್ತನಾದರೆಯೂ ಬಾವಿಯ ಬೊಮ್ಮನ ಹಂಗ ಬಿಡ..." ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೈ ಚೆಲ್ಲಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತೋರಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ '....ನಿಮ್ಮಿಂದ ಕುಲಜರಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಅನ್ಯ ದೈವಕ್ಕೆರಗುವ ಜಗದ ನಾಯಿಗಳನೇನೆಂಬೆ" ಎಂಬ ತೀವ್ರ ಕೋಪದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೇಡ! ಬೇಡ! ಅನ್ಯ ದೈವದ ಸಂಗ ಹೊಲ್ಲ!, ಬೇಡ! ಬೇಡ! ಅನ್ಯ ದೈವವೆಂಬುದು ಹಾದರ ಕಾಣಿರೋ' ಎನ್ನುವ ವಚನವಂತೂ ಬಸವಣ್ಣನ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಾಯ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ.

ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಹೃದಯ ಕಲಕುವ ವಚನವೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಿಷ್ಫಲತೆಯನ್ನು ಓದುಗರ ಮುಂದೆ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ :

ಉಂಬಲ್ಲಿ ಉಡುವಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಯಳಿಯಿತೆಂಬರು
ಕೊಂಬಲ್ಲಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕುಲವನರಸುವರು
ಎಂತಯ್ಯಾ ಅವರ ಭಕ್ತನೆಂಬೆ ?
ಎಂತಯ್ಯಾ ಅವರ ಯುಕ್ತನೆಂಬೆ ?
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ಕೇಳಯ್ಯಾ,
ಹೊಲತಿ ಶುದ್ಧ ನೀರ ಮಿಂದಂತಾಯಿತ್ತಯ್ಯಾ ![21]

ವಚನದ ಧಾಟಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ದುಗುಡದಿಂದ ತುಂಬಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಒಂದು ಸಂದಿಗ್ಧ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೇ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಂತ್ಯವೂ ಕ್ಷಿಪ್ರವಾಗಿ ನಡೆದು ಹೋಗಿರಬೇಕು. ಚಳುವಳಿಯ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ರಾಜನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಬಲದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮುರಿದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳೂ, ಮುಂತಾದ ಮೂಲಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಚಳುವಳಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಅವುಗಳು–ಕೇವಲ ಹೊಸ ಗುಂಪೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದಂತಾದವು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಅವನು– 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಹಲವು ಹನ್ನೊಂದು ಗುಂಪುಗಳು ಸಿಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಬಲ ವಿರೋಧವೊಂದು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಕೂಡಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"The absence of revolutionary movements and the rarity of overt class struggle in India originate in this multiplicity of conflict groups. Rivalaries between castes have not drawn the total energies and allegiance of the low castes or untouchable into a single area of class conflict, except in those regions where a multiplicity of gradations between the dominant, or Brahmin and the low castes is absent."[22]

ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧ ಮಾಡುವ ಬಸವಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಫಲವಾಗಲು ಕಾರಣ : ಲೆನಾಯ್ ಹೇಳುವಂತೆ–ಜನರು ಒಂದುಗೂಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತರಾಗದೇ

ಹೊಂದದ್ದು ; ತಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಲಾಗದೇ ಹೋದದ್ದು. ಇವುಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ನಿಲುವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಮತೀಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದವು. ಮತೀಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಶುದ್ಧ–ಅಶುದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ–ಬಸವಣ್ಣನು ಆಶಿಸಿದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು–ಮುಂದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿರೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪ್ರಾರಂಭ–ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದದ್ದು–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು–ಕಾಯಕ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದಂಥ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪದೇ ಇದ್ದದ್ದು.

2.6 ಬಡತನ–ಸಿರಿತನ : ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳು

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಸಿರಿತನಗಳ ವೈರುಧ್ಯವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸಿರಿತನ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಬಸವಣ್ಣನ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಳೆದು ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ಟೀಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. 'ಸಿರಿಗರ ಹೊಡೆದವರ ನುಡಿಸಲು ಬಾರದು,... ನೋಡಯ್ಯಾ ; ಬಡತನವೆಂಬ ಮಂತ್ರವಾದಿ ಹೋಗಲು ಒಡನೆ ನುಡಿವರು' ಎನ್ನುವ ವಚನದಲ್ಲೇ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂಥ ದಂತಗೋಪುರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರವಿದೆ. 'ಬಡತನ' ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು.

ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ – ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಡತನದ ಪರವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನು ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಸಿರಿಯೆಂಬುದು ಸಂತೆಯ ಮಂದಿ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮರೆ ಮಾಡಿ ಬಿಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. 'ನೆಲ ನಾಳ್ದನ ಹೆಣನೆಂದರೆ ಒಂದಡಕೆಗೆ ಕೊಂಬವರಿಲ್ಲ.' ಎನ್ನುವ ಮಾತೂ ಸಹ ಸಿರಿತನದ ಕ್ಷಣಿಕತೆ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕತೆಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿರಿತನ ಹಾಗೂ ಬಡತನಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ರೂಪು ತಳೆಯುವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಯೋಜನೆಯು ಬಸವಣ್ಣನ ಇಂಥ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಿರಿವಂತರ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಟೆ ; ಹಾಗೂ ಧನ ಬಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ

ಯಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿಯೊಂದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಹತ್ತು ಮತ್ತರದ ಭೂಮಿ, ಬತ್ತುವ ಹಯನು ನಂದಾದೀವಿಗೆಯ ನಡೆಸಿಹೆವೆಂಬರ ಮುಖವ ನೋಡಲಾಗದು ; ಅವರ ನುಡಿಯ ಕೇಳಲಾಗದು ;.........'ಎನ್ನಿಂದಲೇ ಆಯಿತ್ತು, ಎನ್ನಿಂದಲೇ ಹೋಯಿತ್ತು' ಎಂಬುವನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮೆಟ್ಟಿ ಹುಡಿಯ ಹೊಯ್ಯದೇ ಮಾಣ್ಬನೇ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ?" ಎನ್ನುವ ವಚನವು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಿರಿವಂತರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧತೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳು ; ಬಡವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸದ – ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ವಾದವನ್ನಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಉತ್ತೇಜನ ಹಾಗೂ ಬಲ ಇವನಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾದರೂ ಮೂಲತ: ಹೊಸ ಜೀವನದ ಆಶಯ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಆಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ, [ಅಸ್ಪ್ರಶ್ಯರೂ ಸೇರಿದಂತೆ]. ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಮಾದರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ವಚನವು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ :

ಹಾಲನೇಮ, ಕೆನೆಯ ನೇಮ,
ಕೆನೆತಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಕಿಚ್ಚಡಿಯ ನೇಮ
ಬೆಣ್ಣೆಯ ನೇಮ, ಬೆಲ್ಲದ ನೇಮ
ಅಂಬಲಿಯ ನೇಮದವರಾರನೂ ಕಾಣೆ.
ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರಲ್ಲಿ
ಅಂಬಲಿಯ ನೇಮದಾತ ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ[೨೩].

ಅಂಬಲಿ ಮತ್ತು ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ – ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ, ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ; ಶುಷ್ಕ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ – ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು, ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಆತಂಕಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಹಂತದ್ದಾದರೆ. ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬೇಕಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿರುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇವನ ವಚನ ರಚನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 8

2 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ಅದೇ ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 9

3 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು ; (ಸಂ. ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 11

4 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 12

5 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 26)

6 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 68)

7 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 697

8 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 641

9 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ: 598.

10 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ: 577.

11 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ: 592.

12 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ: 713.

13 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ: 348.

14 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ: 559.

15 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 572.

16 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 182.

17 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) (1968) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 554.

18 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 540.

19 A. K. Ramanujan : Speaking of Shiva : (Penguin Books) : ಪುಟ : 35.

20 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) : ವ.ಸಂಖ್ಯೆ : 674.

21 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 630.

22 Richard Lannoy : Speaking Tree : (Oxford) : ಪುಟ 208.

23 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : ವ. ಸಂಖ್ಯೆ : 135.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಮೂರು

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪ : 'ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ನಿಲುವುಗಳ ವಿರೋಧ'

3.1 ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ.

3.2 ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ.

3.3 ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇರಲಾದ ಒತ್ತಾಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ.

3.4 ಹೊಸ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟಗಳು.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಂಥವುಗಳು. ಸಂಸಾರದ ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು – ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾ ದೇವಿ ಆಶಿಸುವ ಹೊಸ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಡನೆ ಹಾರೈಸಿದ ಪ್ರೇಮದ ಹಂಬಲವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರೇಮದ ಆಶಯ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಹಂಬಲವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ತಾನು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಯಾವ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಇವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಲೌಕಿಕದ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಕಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಗಾಢ ಬೆಸುಗೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಅನುಭಾವದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಹೋಲುವ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾಮಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಾದ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಕಲ ಮಿತಿಗಳು ಹಾಗೂ ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಇವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಲೌಕಿಕವನ್ನು, ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೀರು ವುದು ಅಂದರೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅರಿವು, ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಂತೆ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಏಕೈಕ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದಂಥ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆಶಿಸಿದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರೇಮದ ಬಯಕೆ, ಪ್ರಿಯಕರನ ಸಂಗಡ ಒಡನಾಟ – ಹೀಗೆ ಇವಳು ಆಶಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಲೌಕಿಕದ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ವಾತಾವರಣ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮಾತ್ರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ – ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಮುಂದೆ ಎರಡು ಲೋಕಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದನೆಯ ಲೋಕ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ-ಯಾವುದನ್ನು ಇವಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಳೋ ಅದು. ಈ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನು ಆಶಿಸಿದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಲೋಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಕಾಣುವುದು ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕ – ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಆಶಿಸಿದ, ಹಂಬಲಿಸಿದ ಲೋಕ. ಲೌಕಿಕದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಬಯಕೆಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೂಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲವು ಇಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಒಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಹಾ ವಿರಾಗಿಯಂತೆ ಕಂಡರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕದ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉನ್ಮತ್ತ ಪ್ರಣಯಿನಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ.

3.1 ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕುಟುಂಬಗಳ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು. ಕುಟುಂಬವು ಹಾಕುವ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ರಚನೆಯ ಸಂವರ್ಧನೆಗೆ ದುಡಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಲೆನಾಯ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

''Responsibility is shared in common rather than exercised with personal authority. The tasks of all family and caste members are precisely determined; a child first begins to reserve these by watching the highly stylized etiquette of family assembled. Duties are so arranged as to reduce the

element of individual competition (as distinct from group competition) ; the ideal of the self sufficient village economy with its exchange of specialized services between the inhabittants (and a minimum exchange of cash) ensures that every man performs his alloted task, but does not excel above others.''[1]

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧೀನತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂಥ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಲೆನಾಯ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಅದುಮಿಡುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬ – ಇದಕ್ಕಂಟಿದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಇವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವಲ್ಲದೆ, ಇಂಥ ರಚನೆಯೊಂದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ಜಯವನ್ನಾಗಲೀ ಸಾಧನೆಯನ್ನಾಗಲೀ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನಿಗೆ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದಾಗಲೇ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದಾಗಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅರ್ಹತೆಯು ದೊರಕಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನೈತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯವನೆಂದೂ, ದಾರಿಗೆಟ್ಟವನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾತಾವರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂಥವು ? ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದು ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರದ, ಚಂಚಲ ಸ್ವರೂಪದ ನಡವಳಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೆನಾಯ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ :

''........But if the relationship has no connection with the net work of social obligation and is based solely on mutual regard and affection, he may feel uncertain and distrustful. This hesitancy in personal relations is probably the result of the ambivalent relations of love he experienced in the bosom of his own family.''[2]

ಲೆನಾಯ್ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಕುಟುಂಬದ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಚನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಪ್ರೇಮದ ನೈಜ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಬದಲು ಅವನಲ್ಲಿ ಕೃತಕವಾದ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನೂ, ನಿಷ್ಠುರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನೂ

ರೂಪಿಸಿತು. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬದಲಾಗು ತ್ತಿರುವ ಪಟ್ಟಣದ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈಗಲೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಕುಟುಂಬ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರಚನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯನ್ನು ಭದ್ರ ವಾಗಿಯೇ ಇರಿಸಿವೆ.

ಇಂಥ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೂಲತಃ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವಂಥವುಗಳು. ಆದರೆ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡದಂಥ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ವರ್ಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟು, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಧೀನತೆಗೆ, ಅತ್ಯಂತ ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯ ಲಾಗುವ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇರಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಧೀನಳೆಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣು ಚಂಚಲೆಯೂ ಕುಟಿಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವಳೂ ತನ್ನ ಶರೀರ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿ ಹಾಳುಮಾಡುವವಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡೂ ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಸಿಟ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಒಂದು ಬಾಧಕವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದವು.

ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬದ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಷ್ಟೇನೂ ಕಷ್ಟ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೌಟುಂಬದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ–ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಇಂಥ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಳು ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದಂಥ ಹೊಸ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಕೊಂಡಳು.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಒಂದನೆಯದು–ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಂಥ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಎರಡನೆಯದು –ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಿಯಮಗಳ ತೀವ್ರವಾದ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿವರವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

3.2 ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ

ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಸಂಸಾರದ ಅನಿತ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕುರೂಪ ಗೊಂಡ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಹಿನ್ನಲೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ, ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹು ದಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವಿಷಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಅಂದಂದಿನ ದಂದುಗಕ್ಕೆ' ಏವುವಂತೆ ಮಾಡುವ 'ಬೆಂದ ಸಂಸಾರ'ವು 'ಹಗೆ'ಯಾಗಿ ಹೋದದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅವಳ ಒಂದು ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ :

"ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಹಗೆಯಯ್ಯಾ ಎನ್ನ ತಂದೆ
ಎನ್ನ ವಂಶ ವಂಶದಪ್ಪದೆ ಅರಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆಯಯ್ಯಾ
ಎನ್ನುವಸರಸಿಯರಸಿ ಹಿಡಿದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದೆಯಯ್ಯಾ
ನಿನ್ನ ನಾ ಮರೆಹೊಕ್ಕೆ ಕಾಯಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಭಿನ್ನಪವನವಧರಿಸಾ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ"[8]

ವಚನವು ಸಂಸಾರವು ಹಗೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು

ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧವು ವಿಷಮವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಕುಗ್ಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವ, ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಶೆ, ಆಶೆಯಿಂದ ಕೋಪ ಇವು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಇವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ, ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ವಿಷಮ ಸಂಸಾರದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಭಕ್ತನ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೆಂದು ಈ ಭಾಗದ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯೇ 'ಸಂಸಾರ ಸಂಗದಲ್ಲಿರ್ದೆ ನೋಡಾ ನಾನು, ಸಂಸಾರ ನಿಸ್ಸಾರವೆಂದು ತೋರಿದನೆನಗೆ ಶ್ರೀಗುರು' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವು ವಿಷಮವಾದದ್ದರ, ನಿಸ್ಸಾರವಾದದ್ದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಸಾರ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಳೊಬ್ಬಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಸರಳಗೊಳಿಸಿದ ವಾಖ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಬ್ಲೇಕನ ಅನುಭಾವಿ ಕವನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಎನ್ನುವ ವಿಮರ್ಶಕಿಯು ಈ ಅನುಭಾವ ಸ್ವರೂಪಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ಇದ್ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಕೂಡ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.[4]

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಒಂದು ವಚನವು ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಭೇದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವರವು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ :

"ಅತ್ತೆ ಮಾಯೆ, ಮಾವ ಸಂಸಾರಿ
ಮೂವರು ಮೈದುನರು ಹುಲಿಯಂಥವದಿರು,
ನಾಲ್ವರು ನಗೆವೆಣ್ಣು ಕೇಳುಕೆಳದಿ
ಐವರು ಭಾವದಿರನೊಯ್ವ ದೈವವಿಲ್ಲ
ಆರು ಪ್ರಜೆಯತ್ತಿಗೆಯರ ಮೀರಲಾರೆನು
ತಾಯೆ, ಹೇಳುವಡೆ ಏಳು ಪ್ರಜೆ ತೊತ್ತಿರ ಕಾಹು
ಕರ್ಮವೆಂಬ ಗಂಡನ ಬಾಯ ಟೊಣೆದು
ಹಾದರವಾಡುವೆನು ಹರನ ಕೂಡೆ
ಮನವೆಂಬ ಸಖಿಯ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಅನುಭಾವವ ಕಲಿತೆನು ಶಿವನೊಡನೆ;
ಕರಚೆಲುವ ಶ್ರೀಶೈಲ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ
ಸಜ್ಜನದ ಗಂಡನ ಮಾಡಿಕೊಂಬೆ"[5]

ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಈ ರಚನೆಗೂ, ಲೌಕಿಕದ ಬಂಧನಕ್ಕೂ, ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಬೇಹುಗಾರಿಕೆಯಿದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ವಚನವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ರಾಮಾನುಜಂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದಂಥ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮದುವೆಯಿಂದಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಂಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದವನಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಂಟಸ್ತಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಮಾನುಜಂ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವು ಹೀಗಿದೆ :

"A net of marriage rules and given relations binds her. These are what you make and enter into not what you are born with. This elobarate buiid-up of social bonds is shattered by the cuckolding *climax* of the poem, with the Lord as the adulterous Lover."[6]

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಸಫಲ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಈ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜಂ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗುವ ತೀವ್ರತೆಯ ಆಶಯವು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಕುಟುಂಬದ ನಡವಳಿಕೆ, ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವ 'ಹಾದರ'ವೆನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಹಾಡಿದಳೆನ್ನಲಾದ ಕೆಲವು ಪದಗಳು ಸಂಸಾರದ ದುಃ[illegible] ಮಯವಾದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಇವುಗ[illegible] ಹೇಳಲಿ, ಅಥವಾ ಹೇಳದೆ ಇರಲಿ–ಇವುಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ಅತ್ಯಂತ ಶೋಚನೀಯ [illegible] ಒಳಗಾದಂಥ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿ[illegible] ಅತ್ತೆ, ಮಾವ ಹಾಗೂ ಗಂಡ–ಈ ತ್ರಿಕೂಟದ ಕೇಂದ್ರವಾದಂಥ ಕುಟು[illegible] ಸಂಸ್ಥೆಯು ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು [illegible]ಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆಂದು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

"ಒಲ್ಲೆ ಗಂಡನ ಕೂಟ ಒಗತನವ
ಅಕ್ಕಟ ಗಂಡನ ಮನೆ ಬಿರಿಸಯ್ಯಯ್ಯೊ !
ಒಡಕು ಗಂಗಳದಲ್ಲಿ ನೀರಂಬಲಿಯ ನೀಡಿ
ಹೊಡೆದಳು ನಮ್ಮತ್ತೆ ಮೊರದಲ್ಲಿ
ಕಡುದುಃಖದಿಂದ ನಾ ಒಲೆಯ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತಿರೆ
ಕೊಡಿತನದಿ ಬಂದು ಒದ್ದಳಯ್ಯಯ್ಯೊ !"[7]

ಹೀಗೆ ಈ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಮಾಡುವ ಕ್ರೂರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತ ಹೋಗಲಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ವಚನಗಳು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಲೌಕಿಕದ ಕುಟುಂಬದ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ನಿಯಮಗಳು, ನಡಾವಳಿಗಳು ಮಾಡುವಂಥ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧದ ರಚನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :

"ಗುರುವೆ ತೆತ್ತಿಗನಾದ !
ಲಿಂಗವೆ ಮದವಳಿಗನಾದ !
ನಾನು ಮದವಳಿಗೆಯಾದೆನು !
ಈ ಭುವನವೆಲ್ಲರಿಯಲು
ಅಸಂಖ್ಯಾತರೆನಗೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು !
ಕೊಟ್ಟರು ಸಾದೃಶ್ಯವಪ್ಪ ವರನ ನೋಡಿ !
ಇದು ಕಾರಣ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಗಂಡನಾದ ಬಳಿಕ
ಮಿಕ್ಕಿನ ಲೋಕದ ಗಂಡರೆನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲಯ್ಯ"[8]

ಅನುಭಾವದ ಹಂತದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪದ ಕುಟುಂಬದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ ವೆಂದರೆ–ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡನಾದ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮನೆಯ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ತೆತ್ತಿಗನಾದ ಗುರುವೂ ಕೂಡ ಮದುವಣಿಗ ಹಾಗೂ ಮದುವಣಿಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾರೈಸುವವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸಿದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಹೇರುವ ನಿಯಮಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧವೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ–ತಂದೆಯರೂ ಈ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ

ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ವಚನದಲ್ಲೇ 'ಈ ಭುವನವೆಲ್ಲವರಿಯಲು ಅಸಂಖ್ಯಾತರೆನಗೆ ತಾಯಿ-ತಂದೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನು ಮೀರುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆತಂಕಭರಿತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಅಪ್ಪವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ, ತನ್ನ ಕೆಳದಿಗೆ, ಸಖಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವಳೊಬ್ಬಳೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನೊಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿಯುವಂಥವಳು, ಹಾಗೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಂಥವಳು. 'ಕಳವಳದ ಮನವು ತಲೆಕೆಳಗಾದುದವ್ವ... ಬೆಳುದಿಂಗಳು ಬಿಸಿಲಾಯಿತ್ತು ಕೆಳದಿ....' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಆತಂಕದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಮನಸ್ಸು ಈ ಕೆಳದಿಗೆ 'ತಿಳುಹೌ ಬುದ್ಧಿಯ ; ಹೇಳಿ ಕರೆತಾರೆಲಗವ್ವ' ಎನ್ನುವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಯಾಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯಂದಿರ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಒಂದು ವಚನವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ :

"ಬಂಜೆ ತಾಯಿಯು ಬೇನೆಯನರಿವಳೇ ?
ಬಲದಾಯಿ ಮುದ್ದ ಬಲ್ಲಳೇ ?
ನೊಂದವರ ನೋವ ನೋಯದವರೆತ್ತ ಬಲ್ಲರೋ ?
ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನಿರಿದಲಗು
ಒಡಲಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಹೊರಳುವೆನ್ನಳಲನು
ನೀವೆತ್ತ ಬಲ್ಲಿರೆ, ಎಲೆ ತಾಯಿಗಳಿರಾ ?"[9]

ಬಂಜೆ, ಬಲದಾಯಿಯಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ತಾಯಿ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದಕ್ಕೆ ವಚನವು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಚೆ ನಿಂತ ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೇಮದ ಭಾವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ನಂತರ ತಾಯಿಯಾದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು.

ಭಾರತದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಚನಾವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದ್ವಿಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೆನಾಯ್ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಮನುವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಹಾಗೂ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದನ್ನು ಇವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ[10].

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾಯಿಗೆ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಗೌರವಯುತ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವಳು ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಂತಸ್ಸನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ; ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಾಂಛೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿರುವ ಇವಳು ಕುಟುಂಬವು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ತಾಯಿಯ ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತೆಯೇ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧವೂ ಇವಳಿಗೆ ಅನಗತ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವಂಥದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

3.3 ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇರಲಾದ ಒತ್ತಾಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ–ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ, ಕೇವಲ ಕಾಮುಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾಜದ ನೋಡಿದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ಅವಳು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಪ್ರೇಮದ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದ, ಕೇವಲ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಈ ಎಲ್ಲ ಹೇರಲಾದ ನಿಬಂಧನೆಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಳು. ಅವಳ ಈ ತಿರಸ್ಕಾರವು ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಡೆತಡೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿತು. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸ್ವರೂಪ, ಅವನೊಡನೆ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮದ ಸಂಬಂಧ, ಮದುವೆಯ ರೀತಿ–ಈ ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುರಿದಿರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಅವನು 'ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವ'ನಾದರೂ ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಗುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ :

ಎಲ್ಲರ ಗಂಡರ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿಯಂಲ್ಲ
ಎನ್ನ ನಲ್ಲನ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿ ಬೇರೆ !
ಶಿರದಲ್ಲಿ ಕಂಕಣ ಉರದ ಮೇಲಂದುಗೆ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾವುಗೆ

ಉಭಯ ಸಿರಿವಂತನ ಮೊಳಕಾಲಲ್ಲಿ ಜಳವಟ್ಟಿಗೆ
ಉಂಗುಟದಲ್ಲಿ ಮೂಕುತಿ–ಇದು ಜಾಣರಿಗೆ ಜಗುಳಿಕೆ
ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ಶೃಂಗಾರದ ಪರಿ ಬೇರೆ"[11]

ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡನ ಶೃಂಗಾರದ ರೀತಿಯು ಎಷ್ಟು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಕ್ರಮವಾಗಿದೆ ಇಲ್ಲಿ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ಶೃಂಗಾರದ ರೀತಿ. ಈ ಗಂಡನನ್ನು ಅವಳು ನಲ್ಲನೆಂದು ಕರೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇವನೊಡನೆ ಹಾದರವೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಗಂಡ'ನೆನ್ನುವ ತತ್ವವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಉಲ್ಲಾಸಮಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಳನಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಗಂಡಿನೊಡನೆ ತನ್ನ ವೈಮನಸ್ಸಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡಂದಿರ ಅಮಾನವೀಯ, ಕಠೋರ ನಡತೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನವೊಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನದ ಧಾಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ :

"ಎರದ ಮುಳ್ಳಿನಂತೆ ಪರಗಂಡರೆನಗವ್ವಾ
ಸೋಂಕಲಮ್ಮೆ ಸುಳಿಯಲಮ್ಮೆ;
ನಂಬಿ ನಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡಲಮ್ಮೆನವ್ವಾ
ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲದ ಗಂಡರಿಗೆ
ಉರದಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳುಂಟೆಂದು ನಾನಪ್ಪಲಮ್ಮೆನವ್ವಾ"[12]

ದೈಹಿಕವಾಗಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ – ಎರಡೂ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಲೌಕಿಕವು ರೂಪಿಸಿದ ಗಂಡರನ್ನು ಸಂಗ ಮಾಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರೇಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದಲು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಳ್ಳು ಇವರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೂ ಅವನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಜೊತೆಗೆ ಕೂಡುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಮುಂಜುಗರಗಳನ್ನು ಮೀರಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜವು ಹಾಕಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಂತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ಇವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ತೊಡೆದುಹಾಕುತ್ತದೆ,

ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಉತ್ಕಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ :

"ಮಚ್ಚು ಅಚ್ಚುಗವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದ ಪರಿಯ ನೋಡಾ
ಎಚ್ಚಡೆ ಗರಿದೋರದಂತಿರಬೇಕು
ಅಪ್ಪಿದಡೆ ಅಸ್ತಿಗಳು ನುಗ್ಗುನುಸಿಯಾಗಬೇಕು
ಬೆಚ್ಚಡೆ ಬೆಸುಗೆಯನರಿಯದಂತಿರಬೇಕು
ಮಚ್ಚು ಒಪ್ಪಿತ್ತು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಸ್ನೇಹ ತಾಯೆ"[18]

ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಗಾಢ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಚನವು, ಕಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ನಿಯಮವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಈ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತದೆ.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಡ ತನ್ನ ಒಡನಾಟವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಇವಳ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಾತಾವರಣವು ಕನಸುಗಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕನಸು ಕಾಣುವ, ನಿರೀಕ್ಷೆಯ, ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳೂ ತೀವ್ರವಾದ ಆಪ್ತತೆಯ ಹಾಗೂ ಮಧುರ ಭಾವ ಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕನಸು–ಎಚ್ಚರಗಳ ನಡುವೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಚನಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. "ಕಾಣುತ್ತ ಕಾಣುತ್ತ ಕಂಗಳ ಮುಚ್ಚಿದೆ. ಕೇಳುತ್ತ ಕೇಳುತ್ತ ಮೈಮರೆದೊರಗಿದೆ ನೋಡವ್ವಾ; ಹಾಸಿದ ಹಾಸಿಗೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಹೋಯಿತು ಕೇಳವ್ವಾ" ಎನ್ನುವ ವಚನ; 'ಅಕ್ಕ ಕೇಳಾ, ಅಕ್ಕಯ್ಯಾ ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ: ಅಕ್ಕಿ ಅಡಕೆ ಓಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯ ಕಂಡೆ..." ಎನ್ನುವ ವಚನ ಹಾಗೂ 'ಕೇಳವ್ವ, ಕೇಳೆವ್ವಾ ಕೆಳದಿ ನಾನೊಂದು ಕನಸುವ ಕಂಡೆ, ಗಿರಿಯ ಮೇಲೊಬ್ಬ ಗೊರವ ಕುಳ್ಳಿರ್ದುದ ಕಂಡೆ" ಎನ್ನುವ ವಚನ–ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವು ಕನಸು ಕಾಣುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಫ್ರೈ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳು ವಿವರಿಸುವ ವಲಯ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಗ್ರಹಿಸುವ ಆಶಯವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ದುಃಖ, ಆತಂಕಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಇಚ್ಛೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಯ ವಲಯಗಳಾಗಿ ಇವು ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಕನಸಿನ ಜಗತ್ತು ಕನಸು ಕಾಣುವವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[19]

ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭೀಪ್ಸೆಯ ಹಾಗೂ ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಅವನ ಒಂಟಿತನದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಫ್ರೈ ಹೇಳುವ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳು– ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ (Individuality) ಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸುವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ದಾಟಿರುವ ಬಗೆಯೂ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯು ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಕಠೋರತೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶಯವನ್ನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಇಟ್ಟಿದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಕಾಮದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವಳ ಆಶಯವು ಏಕೈಕನಾದಂಥ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದುದನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಅಭಿ ಪ್ಸೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಟಗಳು, ಕಾಯುವಿಕೆ, ಆತಂಕದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಧೋರಣೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

3.4 ಹೊಸ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟಗಳು

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಲೌಕಿಕದ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ತರುವ ಒತ್ತಾಯಗಳಿಂದಾಗಿ, ಹೊಸ ವಾತಾವರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯಗಳ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ನಡೆಸಿದ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಒಂದನೆಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ– ಅವಳು ಶರಣರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ತನ್ನ ಆಶಯದ ಗಳಿಕೆಗಾಗಿ ಅರಸುತ್ತಾಳೆ. ಎರಡನೆಯ ವಲಯ–ಇವಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮ ಸ್ವರೂಪದ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಶರಣರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಶಯಗಳು ಫಲ ಕೊಟ್ಟವು ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ, ಪ್ರಭು, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಮಡಿವಾಳ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶರಣರ ಹೆಸರುಗಳು ಅವಳ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ

ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಅವಳು ಅತ್ಯಂತ ಆತ್ಮೀಯತೆ, ಗೌರವಗಳಿಂದ ನೆನೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

"..
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ನೆನಹಾದಲ್ಲಿಯೆ
ನಿಮ್ಮ ಕರುಣದ ಶಿಶುವಾನು ಕಾಣಾ ಸಂಗನಬಸವಣ್ಣ."[15]

ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಭಾವವು ಪ್ರಕಟವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ರಕ್ಷಣೆ ಆರೈಕೆಯ ವಾತಾವರಣವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. "ಕಾಮವಿಕಾರ ಕತ್ತಲೆಯಳಿದು" "ಲಿಂಗವಿಕಾರ ಸಂಗವ ಮರೆದು" ಇರುವಂಥ ಶರಣರನ್ನು ಹಾರೈಸುವ ವಚನವೂ ಇವಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯದು ನಿರಂತರ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೈಗೂಡಬೇಕಾದ ಆಶಯ, ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಅನುಭಾವದ ಬಯಕೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಇವಳ ಹುಡುಕಾಟವು ಪ್ರಕೃತಿ (Nature) ಯಲ್ಲಿ, ಶರಣರಲ್ಲಿ–ಹೀಗೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಅವಳ ವಚನವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ :

"ಗಿರಿಯೊಳು, ವನದೊಳು ಗಿಡಗಿಡದತ್ತ
ದೇವ, ಎನ್ನದೇವ, ಬಾರಯ್ಯಾ ತೋರಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಮ ಕರುಣವನೆಂದು
ನಾನು ಅರಸುತ್ತ ಅಳಲುತ್ತ ಕಾಣದೆ ಸುಯಿದು ಬಂದು ಕಂಡೆ
ಶರಣರ ಸಂಗದಿಂದ ಅರಸಿ ಹಿಡಿದಿಹನೆಂದು ;
ನೀನಡಗುವ ಠಾವ ಹೇಳಾ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ."[16]

ಈ ವಚನವು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಟ ಹಾಗೂ ಶರಣರ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಟ – ಇವೆರಡೂ ಅರಸುವ ತಾಣಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇವಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾಡುತ್ತಲೇ ಇದೆ : "ನೀನಡಗುವ ಠಾವ ಹೇಳಾ".

ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಹುಡುಕುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಇವಳ ಮೂರೂ ವಚನಗಳು – ('ಅಳಿಸಂಕುಲವೇ ಮಾಮರವೇ, ಬೆಳುದಿಂಗಳೇ........'; 'ಚಿಲಿಮಿಲಿ ಎಂದು ಓದುವ ಗಿಳಿಗಳಿರಾ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ, ನೀವು ಕಾಣಿರೆ........' ಹಾಗೂ 'ವನವೆಲ್ಲಾ ನೀನೆ, ವನದೊಳಗಣ ದೇವತರುವೆಲ್ಲಾ ನೀನೆ.......') ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಬಂಧನಮುಕ್ತ ನೆಲೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯುವಾಗಿ, ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಂದರಗಳಿದ್ದಾಗ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹುಚ್ಚುತನವಾಗಿ, ಮಾರಕವಾಗಿ ಕಾಣುವಂಥ ಇಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಯೂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು – ಅನುಭಾವದ (Sublimated) ನೆಲೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ, ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವದ (Realistic) ಹಂತದ್ದೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನ, ಹಾಗೂ ಸಾವಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಇವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[17]

ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲೇ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಎರಿಕ್ ಫ್ರೋಂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ;[18]

ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಫ್ರಾಯ್ಡನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಫ್ರೋಂ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

"Genuine love is rooted in productiveness and may properly be called therefore 'Productive Love'. Its essence is the same whether it is the mother's love for the child, our love of man, or the erotic love between two individuals ....certain basic elements may be said to be characteristic of all forms of productive love. These are care, responsibility, respect, and knowledge "[19]

ಫ್ರೋಂ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಾವರವಾಗಿರುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ–ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಆತ್ಮೀಯತೆ, ಗೌರವ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂಥದ್ದು. ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೆಳೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ, ಅವನು ಆಶಿಸಿದ ಸಮಾಜದ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೂ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧದ ಹಾರೈಕೆಯ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜೀವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸಿದ್ದುದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಅವಳ ವಚನಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಧೋರಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವಳು ಬಾಳಿದ ಲೌಕಿಕ (=ಸಮಾಜ) ದಲ್ಲಾದರೋ ಇವುಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅಂಥ

ಸಮಾಜದ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅನುಭಾವದ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಾಳೆ.

ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವರದೊಂದಿಗೆ, ಈ ವಿಭಾಗದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಚನಕಾರರು, ಸಂಸಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ದೇಶದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದಂಥವುಗಳು. ವಚನಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿವಯೋಗ ಸಮನ್ವಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರು ವಂಥದ್ದು. ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವಾದ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಆತಂಕಕಾರಿಯೆಂದು ತೋರಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲೇ ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಹಂತಗಳನ್ನು, ಗುರಿಯನ್ನು ಇವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಕುಟುಂಬದ ಬಗೆಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಮೂಲಭೂತ ವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡನೇ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಒತ್ತಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವೆನಿಸುವ ಅಕ್ಕನ ಈ ಅನುಭವವು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವಂಥ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆನ್ನಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ವಚನಕಾರರ ಸಂಸಾರ–ಶಿವಯೋಗ ಸಮನ್ವಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಸತಿ–ಪತಿ (ಪ್ರಿಯತಮ – ಪ್ರಿಯತಮೆ) ಭಾವವನ್ನು, (ವಚನಕಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶರಣಸತಿ – ಲಿಂಗಪತಿ ಭಾವವನ್ನು) ತನ್ನ ಅನುಭಾವದ ಮುಖ್ಯ ಧಾತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

1 Richard Lannoy : Speaking Tree. (Oxford. 1975). Page : 111.

2 Richard Lannoy : Speaking Tree. (Oxford. 1975) Page : 112.

3 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) 1968. ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 23.

4 "For the highest dogma of the spiritual is to affirm the material. By plain outline and positive colour these poius artists strove chiefly to assert that a cat was truly in the eye of God a cat.........".

(Margaret Rudd-Divided Image : 1953.) Page : 19.

5 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 283.

6 Ramanujam A.K. : Speaking of Shiva. (1973) Page : 51.

7 ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1963.

ಈ ಪದಗಳ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ನಡೆದಿದೆ. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಮುಗಳಿಯವರು ವಚನಗಳನ್ನು ನಂತರ ಹೀಗೆ ಹಾಡಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವರಾಜು ಅವರು ವಚನಕಾರರೇ ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ : (ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ) ಮುನ್ನುಡಿ : ಪುಟ : 92–95.

8 ಈ ವಚನದ ಎರಡು ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಹಾಗೂ ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಇವರ ಸಂಪಾದನೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹಿರೇಮಠರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಪಾಠವೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಡನೆ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ವಚನಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು (ಸಂ :) ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು, ವಚನ : 258; ಹಿರೇಮಠ ಆರ್.ಸಿ.(ಸಂ :) ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು : ವಚನ : 50).

9 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 291.

10 ನೋಡಿ : Richard Lannoy : Speaking Tree. 1975 ; ಪುಟ : 203

11 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 280.

12 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 295.

13 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 267.

14 "When we look at the dream as a whole, we notice three things above it. First, its limits are not the real, but conceivable. Second, the limit of the conceivable is the world of fulfilled desire emancipated from all anxieties and frustrations. Third, the universe of the dream is entirely within the mind of the dreamer."

ನೋಡಿ : Northrop Frye : Anatomy of Criticism. 1973. ಪುಟ : 119.

15 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 217.

16 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಸಂಖ್ಯೆ : 230.

17 "Civilization has acknowledged and sanctioned this supreme danger : it admires the convergence of death instinct and Eros in the highly sublimated and (Monogamic) creations of the Liebestod, while out–lawing the less complete but more realistic expressions of Eros as an end in itself."

ನೋಡಿ : Herbert Marcuse : Eros and Civilization. 1969. ಪುಟ : 242.

18 ನೋಡಿ : Herbert Marcuse : Eros and Civilization. 1969. Page : 242.

19 Erich Fromm : Man for himself. (1975) Page : 98.

ಅಧ್ಯಾಯ : ನಾಲ್ಕು

ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ಆಲೋಚನೆಗಳು : 'ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾತಾವರಣ'

4.1 ಗುಹೇಶ್ವರ : ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತ ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ (ಸಮಾಜ) ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಲ್ಲಮ–ಬಸವ ಇವರ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು.

4.2 ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

4.3 ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು.

4.4 ಸಮಾಜದ ಗತಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಿಲುವುಗಳು.

4.5 ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವಗಳ ವಿರೋಧ.

"The caves would provide the simplest and best setting in which to achieve rebirth to an enhanced and more lucid state of conscicusness – a complete unification of the spirit". (Richard Lannoy–in 'Speaking Tree'.)

ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಎಂಥವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ – ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೇ ಅಲ್ಲಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವರದ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಭೌತವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳಿದುಬಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತವಾದರೂ, ಅವನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅವನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವಾದರೂ; ಅವನ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾದದ್ದು. ಸಮಾಜವು ರೂಢಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಇವನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

4.1 ಗುಹೇಶ್ವರ ; ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತ ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ (ಸಮಾಜ) ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಲ್ಲಮ–ಬಸವ ಇವರ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು

ಹಿಂದೆ ನಾವು ನೋಡಿದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೌತಿಕ (ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ) ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೊಂದುವ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಮಾನವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಿಚಾರ–ಇಲ್ಲಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆನು [illegible]. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಒಂಟಿ. [illegible] ಈ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಲಾಗುವ ಅನ [illegible] ಮಾತ್ರ ಅಥೆಂಟಿಕ್

ಆದಂಥವುಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಭೌತ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಗುಹೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್‌ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ತನ್ನತನದ ಅರಿವಿನೊಡನೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧ, ಎತ್ತರಕ್ಕೇರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ಥಿತಿ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಗುಹೆಯ ಸ್ಥಾನವು ಆಗುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತು ಅನುಭಾವಿಯ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂಟಿತನವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಗುಹಾ ಕಟ್ಟಡಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ರಚನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಲೆನಾಯ್ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಆರರಿಂದ, ಮೂರನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನದ ವಾತಾವರಣವು ಮೂಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಕಾಲವದು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ, ಅನೇಕ ಆದಿಭೌತಿಕ ಪಂಥಗಳು (Metaphysical Schools) ತರ್ಕಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ (Sophism) ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಿ ಪಂಥಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಉಗಮದಿಂದ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಯಸಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನರಿಗೆ ಈ ಶಿಸ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸಮಾಧಾನವುಂಟು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇವನು ಕಾಡಿಗೋ, ಗುಹೆಗೋ ತನ್ನ ಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೊರಟನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂಬ ವಿವರವನ್ನು ನಿದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಇವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.[1]

ಅಲ್ಲಮನ 'ಗುಹೇಶ್ವರ'ವೆಂಬ ಅಂಕಿತ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗುಹೇಶ್ವರ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಗುಹೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ 'ಗುಹೆ'ಯು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಹಾಗೆ 'ಗುಹೇಶ್ವರ'—ಅವನು ಆಶಿಸಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಒಂಟಿತನ, ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬೆಳಕಿನ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಅಂಕಿತವಾಗುತ್ತದೆ.[2] ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದಂಥ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಇದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದಂಥ ಈ ಆಯ್ಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಿತ್ಯಕ್ತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಇವನ ಆಲೋಚನೆಗಳು, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಧಾಟಿಯೇ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಈ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವು ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ರಚನೆಯ. ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆನ್ನುತ್ತದೆ. ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಒಂದು ಹಂತದ್ದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಈ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು-ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಧಿಕಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ತರತಮ ಹಾಗೂ ಅಧೀನತೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ವಾತಾವರಣವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಅನುಸರಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಕ್ವೆಸ್‌ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ—"The Reason for the generality, if not the Universality of the worldly values lies in their necessary association with the basic social net works. Worldly values are the expected rewards for the proper fulfillment of the sociatal roles difined by Kinship, Exchange, Government, and and other net works."[3]

ಸಮಾಜವು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ರಚನೆಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಟೊಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಆ ರಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಧೀನತೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸರಳ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ನೆಲೆಗಳು—ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟವೆ. ಮೂಲತಃ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬೆಳೆಸಿದ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯ ಹಾಗೂ ಕ್ರೂರವಾದಂಥವುಗಳು.

ಸಮಾಜಕ್ಕೂ – ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಧೀನತೆಯದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು.

ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗ ವೆಂದರೆ ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಆವರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರಿವಿನ ಬಗೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಅರಿವು ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದುಕುವ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಲೌಕಿಕ ದ್ವಂದ್ವದ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವ ಗಾಣಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ನಿಖರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಗುರುತಿಸದಿರುವ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರಂತರ ಘರ್ಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಘರ್ಷಣೆಯ, ದ್ವಂದ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಮಾನವ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮ ಮುಂತಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾಕ್ವಿಸನು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ :

"Non world is liberation from social constraints. It is also liberation from the pursuit of worldly values. It is not a search for the logical antithesis of the latter; Weakness for power, poverty for wealth, meekness for prestige, and deprivation for pleasure. These antithesis are worldly also. In fact they can be seen as the failure to achieve the goals and rewards of social life."[4]

ಜಾಕ್ವಿಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭಾವಿ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಒಬ್ಬಂಟಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇವನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಕಾರಾತ್ಮವನ್ನೇ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿಖರ ವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ರೂಪು ಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಪಟ್ಟವನು; ಹಾತೊರೆದವನು.

ಇವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹೊಸ, ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿ ಮೌಲ್ಯ ಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಧಾಟಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ನೆಲೆಗಳ ಹೊಳಹು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವನ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳು ಇವನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧಾಟಿಯು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವ ರೀತಿಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲೌಕಿಕದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗ ವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೇ ದೇಗುಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳು ಬಸವಣ್ಣ — ಅಲ್ಲಮ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಚನ 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು, ನಾನೇನು ಮಾಡಲಿ ಬಡವನಯ್ಯಾ, ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ, ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ, ಶಿರವೇ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯಾ...." ಎನ್ನುವ ವಚನದಂತೆಯೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಲಿಂಗವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದ ಅಲ್ಲಮನ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳಾದರೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[೫] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಗೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ :

"ಕಾಲೇ ಕಂಭಗಳಾದವೆನ್ನ
ದೇಹವೇ ದೇಗುಲವಾದುದಯ್ಯ !
ಎನ್ನ ನಾಲಗೆಯೆ ಘಂಟೆ
ಶಿರ ಸುವರ್ಣದ ಕಳಶವಿದೇನಯ್ಯ
ಸ್ವರವೇ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸಿಂಹಾಸನವಾಗಿರ್ದುದು
ಗುಹೇಶ್ವರ,
ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗದಂತಿದ್ದೆನಯ್ಯ"[೬]

ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ದೇಹವನ್ನ ದೇವಾಲಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಈ ವಚನಗಳು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗ ಬಹುದಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ವಚನವು ಒಂದು ವಿರೋಧದ ವಾತಾವರಣ ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ಬಡತನ (ಬಡವ) ಇವೆರಡರ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಡವನ ಪರವಾಗಿ ದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಬಡತನ, ಬಡವನ ಪರವಾಗಿರುವುದೂ, ಅವನ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು

ವಿವರಿಸುವುದೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ : 2.6). ಮಾನವತೆಯ ಪರವಾದ ಇಂಥ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಜಾಕ್ವೆಸ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಲೌಕಿಕದವು. ಅಂದರೆ ಲೋಕದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸಿದವುಗಳು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಆಶಯ ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ವಚನವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು–ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥ ಲೌಕಿಕದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಇದು ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎರಡು–ವಚನ ರಚನೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೇ ಕೇವಲ ತನ್ನ (ಅಂದರೆ ಅನುಭಾವಿ ಅಲ್ಲಮನ) ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೌಕಿಕದ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಹೊಸ ಆವರಣವೊಂದು ವಚನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಚನದ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯವಂತೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಪ್ರಾಣ' ಲಿಂಗವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಅದು ಪಲ್ಲಟವಾಗದಂತೆ ಇದ್ದಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮರ ಎರಡೂ ವಚನಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಅಗಾಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಇವು ನಿಷ್ಫಲವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾದ ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ (ಅ.ಟಿ. 5).

ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆ–ಇವು ಹೊಸದೇ ಆದಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಡನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನು ಕಾರ್ಯಪ್ರವರ್ತನಾದನೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇವನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಶುದ್ಧತೆ–ಅಶುದ್ಧತೆಯ ನೆಲೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ (2.2) ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ (2.3) ;

ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು (2.4); ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು (2.5) ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಆಗ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪರಂಪರಾಗತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂಥ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಶಯವು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಹೊಸ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.[7]

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಇವನ ತೀವ್ರವಾದ ಹಂಬಲವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಲೌಕಿಕದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅವನ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳಿಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ನೆಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಮನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಇಂಥ ರಚನೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು, ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಾತೊರೆವ ಹೊಸ ರಚನೆಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಾಗಲೀ–ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಇವನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ವಲಯವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಇವನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಮನು ನಂಬಿದಂತೆ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದ ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾಜಿಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. (Asocial). ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಂಧಿಸಿರುವ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಲು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದಂಥ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು

ವಿಭಾಗಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ–ಅನುಭಾವಿಗೆ ಆವಶ್ಯವಾದಂಥ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೀರಿದಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ–ಎನ್ನುವುದು. ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1) ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಇವನ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

2) ಗುರು-ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು.

3) ಸಮಾಜದ ಗತಿಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವ ದ್ವಂದ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದಂಥ ನಿಲುವುಗಳು.

4) ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವಗಳ ವಿರೋಧ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

4.2 ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಇವನ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವ ಮೂಲ ಭೂತ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹಿಡಿದು, ದೇಶ, ಸಮಾಜ ಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುವ ವಿಶಾಲ ವಲಯದ ಅರ್ಥದವರೆಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥ ಕುಟುಂಬವೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬಳಸಲಾದ ಸಂಸಾರದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಒಂದು–ಈ ಸಂಸಾರದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವು ಸಾವು ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಎರಡನೆಯದು–ಈ ಸಂಸಾರವು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಸಾವು, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಮರೆವು ಈ ಸಂಸಾರದ ವಾತಾವರಣವು ಪಡೆದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಇವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇಮವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಾತಳಿಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಲಾರದೆಂದೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇವನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಬಾಯೇ ಭಗವಾಗಿ, ಕೈಯೇ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿ, ಹಾಕುವ ತುತ್ತುಗಳೆಲ್ಲಾ ಬಿಂದು ಕಾಣಿರೋ, ಪ್ರಥಮ ವಿಷಯವಿಂತಿರಲು ಗುಹೇಶ್ವರ, ಏಕೋ ಅದ್ವೈತ ?" ಎನ್ನುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಗಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವು ದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹೀಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಪಾತಳಿಗಳಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಲೌಕಿಕದ ಆಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ರಕ್ಕಸಿ, ಮಾಯೆ ಇವು ಅವನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. 'ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಶೆಯೇ ಮಾಯೆ' ಎನ್ನುವ ಇವನ ಮಾತೇ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಾವಿನೆಡೆಗೆ ತಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನವು ಈ ಮಾಯೆ (ಹೆಮ್ಮಾರಿಯು)ಯ ಹಿಡಿತದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ :

"ದಾರಿಗೊಂಡು ಹೋಹವರೆಲ್ಲ ನೀವು ಕೇಳಿರೇ
ಮೂರು ಬಟ್ಟೆ ಕೂಡಿದ ಠಾವಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹೆಮ್ಮಾರಿಯೈದಾಳೆ
ಆ ಹೆಮ್ಮಾರಿಯ ಬಾಯೊಳಗೆ ಮೂರು ಘಟ್ಟವಿಪ್ಪವು,
ನಂಜಿನ ಸೋನೆ ಸುರಿವುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ಕಾಡಕೋಣನ ಕತ್ತಲೆ ಕಾಣಲೀಸದು
ಐವಾಯ ಹುಲಿ ಅಗುಳಿಸುತ್ತಿಪ್ಪುದು
ಇವೆಲ್ಲವ ಗೆದ್ದಲ್ಲದೆ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕಾಣಬಾರದು."[೬]

ಮಹಲಿಂಗರಂಗನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಹೆಮ್ಮಾರಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ; ತ್ರಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳು ಹೆಣ್ಣು, ಹೊನ್ನು, ಮಣ್ಣು ; ನಂಜಿನ ಸೋನೆ-ವಿಷಯ ಸಂಸಾರ ರಸ. ಕಾಡಕೋಣನ ಕತ್ತಲು ಜೀವಪಶುವಿನ ಅಜ್ಞಾನ. ಐವಾಯ ಹುಲಿ-ಪಂಚಭೂತೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಮುಖವಾಗಿರುವ ಕಾಲವ್ಯಾಘ್ರ.

ಮಹಲಿಂಗರಂಗನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ವಚನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಚನದ ಶೈಲಿಯೇ ಬಹಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ನೆಲೆಯ ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಐತಿಹ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ವಚನದ ಶೈಲಿಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. (ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕತೆಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಲ್ಪಟ್ಟ ಚಿಕ್ಕರಾಜಕುಮಾರನು ಈ ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಆಚೆಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಈ ತರುವ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಕನ್ನಡಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ-ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರುವ ರಾಜಕುಮಾರ,

ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಲೌಕಿಕದ್ದಲ್ಲದ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿ. ಈ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಶಯದ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.)

'ದಾರಿಗೊಂಡು ಹೋಗುವವರು' ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ವೃತ್ತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ತನ್ನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಚನಗಳ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಸಾರದ–ಲೌಕಿಕಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅವನ ವಚನವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ :

"ಇಂದು ಸಾವ ಹೆಂಡತಿಗೆ ನಾಳೆ ಸಾವ ಗಂಡನೋಡವ್ವ !
ಘಳಿಗೆ ಘಳಿಗೆಗೆ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿ ಕೈಗೆ ಬಾಯ್ಗೆ ಬಂದಿತ್ತವ್ವ !
ಅರಿವು ಕುರುಹನು ಮರವೆ ನುಂಗಿತ್ತು !
ಗುಹೇಶ್ವರನುಳಿದನವ್ವ."[9]

ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಗು ಈ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಲೌಕಿಕದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸಾರದ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ನಿಷ್ಫಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡದೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ತೊಳಲಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಥರದ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಭವನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಇವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವನಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಲಯದ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ವಲಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ :

"ಭವವಿರಹಿತಂಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡುವ ನೀವು ಕೇಳಿರಣ್ಣ !
ಭವಭಾಧೆಯೊಳಗೆ ನೀವಿದ್ದು ಅಭವ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡುವ
ಪರಿಯಿನ್ನೆಂತೋ ?
ತಾನಭವನಾದಲ್ಲದೆ
ಸಹಜ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡಬಾರದು ಗುಹೇಶ್ವರ."[10]

ಲೌಕಿಕದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾರ್ಥಕ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ

ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ. ಈ ಸಾರ್ಥಕ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳು ಸಮಾಜದ ಈ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು – ಅಂದರೆ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಮಗು ಮತ್ತು ಇವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಂಡಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಡೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಂಡಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬಲವಾದ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆಂದು ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು :

"ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ತಲೆಯಾತಂಗೆ ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಒಡಲು ನೋಡಾ !
ಆ ನಲ್ಲಂಗೆ ಅಂಗವಿಲ್ಲದ ಅಂಗನೆ ಸತಿಯಾಗಿಪ್ಪಳು
ಇವರಿಬ್ಬರ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಳೆಮ್ಮ ತಾಯಿ
ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ತಾಯ ಕೈವಿಡಿದು ಸಂಗವ ಮಾಡಿ
ನಿರ್ದೋಷಿಯಾದೆನು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ."[11]

ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಗುವ ಈ ವಚನವು ಎರಡು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಬಲ್ಲುದು. ಒಂದನೆಯದು—ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯ ಪರಿಚಿತ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ಪತಿ, ಸತಿ, ಮಗ ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಒಂದನೆಯ ಲೌಕಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಸಮಾಜವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಸಂಬಂಧದ ರೀತಿಯು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತರಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭೌತಿಕ ಶರೀರದಿಂದ ಬಂಧಿತರಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭವದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ವಚನದ ಎರಡನೆಯ ಸ್ತರದ ಅರ್ಥವು – ಈ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಮಹಲಿಂಗರಂಗ ತಾಯಿಯನ್ನು ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಳಿದ ಶರಣನು ಅವಳ (ಅಂದರೆ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯ) ಕೈ ಹಿಡಿಯಲು ಸಮರ್ಥನೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.[12]

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಅಲ್ಲಮನು ವಚನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ 'ಅಭವ' ನೆಲೆಯ ಸಂಬಂಧದ ರೀತಿಯು

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಂಡ ಕುಟುಂಬ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿಚ್ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪದ ರೀತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ – ಸಂಸಾರದ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಂಥ, ಹಾಗೂ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಹೆಣ ಬಿದ್ದಿರೆ ತಿನಬಂದ ನಾಯು ಜಗಳವ ನೋಡಿರೆ ! ನಾಯು ಜಗಳವ ನೋಡಿ ಹೆಣನೆದ್ದು ನಗುತಿದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರ ನೆಂಬ ಲಿಂಗವಲ್ಲಿಲ್ಲ ಕಾಣಿರೆ !"[13] ಎನ್ನುವ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ ವಾತಾವರಣವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅತಿ ಆಸೆಯಿಂದ ಭಾವಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉಪಹಾಸ್ಯ ವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಸಾಗರದೊಳಗೆ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ತಾಗಿದುವಲ್ಲಾ......." ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಲೌಕಿಕದ ಉಯ್ಯಾಲೆಯಾಡಿಸು ವಂಥ, ಆತಂಕಗೊಳಿಸುವಂಥ ಗುಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯು ಅರ್ಥವು ಒಟ್ಟು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ವಚನಗಳು ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿ ಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕದ ಭಾವೋದ್ವೇಗ, ಆತಂಕಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಅರಿವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಬಯಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ :

> "ಪಂಚಾಶತ್ಕೋಟಿ ಭೂಮಂಡಲವನೊಂದು
> ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಮುಂಡ ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆನು
> ತಲಹಿಲ್ಲದೆ ಕಂಡು ಬೆರಗಾದೆನು
> ನವಖಂಡ ಮಂಡಲ ಭಿನ್ನವಾದಂದು
> ಆ ತಲೆಯು ಕಂಡವರುಂಟೆ ಗುಹೇಶ್ವರ."[14]

ಈ ವಚನವೂ ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವಂಥದ್ದು. 'ತಲೆ ಯಿಲ್ಲದ ಮುಂಡ'ವೂ ಇಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಗುರಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ, ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಭೂಮಂಡಲ ವನ್ನು ಇಂಥ ವಾತಾವರಣವೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಂತ ಅದನ್ನು ಕಂಡವ ನೊಬ್ಬನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ವಚನದ ಧಾಟಿಯಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ಬಹುಶಃ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರು ತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಲುಗಳೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಂಥ ಹುಡುಕಾಟದ ಆಶಯಗಳು ಮೂಡುವು ದಾದರೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಚ್ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ (ನವಖಂಡ

ಮಂಡಲ ಭಿನ್ನವಾದಂದು). ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ನೆಲೆಯ ವಾತಾವರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಿಲುವ ವಸುಧೆಯಾಕೃತಿ ನುಂಗಿತ್ತು."

ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ 'ಸಂಸಾರ' ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಧಕ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅವನು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಬಗೆಯೊಂದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು– ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರೀತಿಸಿದ್ದ ಎನ್ನಲಾದ ಕಾಮಲತೆಯ ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಕರ ಹರಿಹರನ ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆಯ ಕಥಾನಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಜ್ವರಪೀಡಿತಳಾಗಿ ಕಾಮಲತೆಯು ಸತ್ತುಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ, ಗೋಳಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮನು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋಗಿದ್ದ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನಿಮಿಷನಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಹೊರಬಂದನೆಂದು ಹರಿಹರನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹರಿಹರನ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಕಥಾಭಾಗವನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು – ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೇಮ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅವನ ವೈರಾಗ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.[16]

ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹೆಸರುಗಳಾಗಲೀ – ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರಿನ ಕಲ್ಪಕತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. "ಮಣ್ಣ ಮರೆಯ ದೇಗುಲದೊಳಗೊಂದು ಮಾಣಿಕ್ಯವ ಕಂಡ ಬಳಿಕ ಇನ್ನು ಮುನ್ನಿನಂತಪ್ಪುದೇ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹರಿಹರ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವನ್ನೇನೂ ಒದಗಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಘಟನೆ ವಾಸ್ತವವೇ ಅಥವಾ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದಂಥ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಆವರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತೇ ? ಈ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರ, ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ – ಅವನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು ? ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡದೆ ಒಟ್ಟು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು : ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ

ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರೇಮದ ಉತ್ಕಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳು ನಡೆದೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಭವಗಳು, ತುಳಸೀದಾಸ, ಪುರಂದರದಾಸರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳಲ್ಲೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹರಿಹರನ ಮಲುಹಣನ ರಗಳೆಯೂ ಇಂಥ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವೊಂದರ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಈ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಾಟಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲೇ ಈ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಸಂಸಾರ (ಕುಟುಂಬ) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಿಂದ, ಸಮಾಜ, ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಬಳಸಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

4.3 ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು

ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಾದಂಥ ಅಲ್ಲಮನ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇವನ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಹುಶಃ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಗುರುವಿನ ಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಯನ ಅಧೀನತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ರಿಚರ್ಡ್ ಲೆನಾಯ್ – ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಯಾಂತ್ರಿಕಗೊಂಡ, ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವೋದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ, ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಕೃತಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕಳಚಿಗೊಂಡಂಥ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಇಂಥ ಕಡೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"Under the conditions of a caste society, hierarchical interdependence and ritualistic interpersonal relations introduce into every relationship an element of formal and emotional constraint. The only authentic meeting that can still occur between two human beings stripped of their masks, is within the initiatory magic circle of the guru-shishya relationship."[16]

ಇಂಥ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗುರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಈ ಲೌಕಿಕದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದವನು. ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವ. ಶಿಷ್ಯನು ಈ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡ

ಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುವಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದ್ದು.

ಗುರುವಿನ ಪರಂಪರೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದು, ಶಿಷ್ಯನು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿ, ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ! ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆರು ಆಚರಣಾ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಗುರು'ವೂ ಕೂಡ ಒಂದು.

ಅಲ್ಲಮನು ಗುರು-ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ಅಧೀನತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲೀ, ಆಚರಣೆಯ ಅಂಶವನ್ನಾಗಲೀ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಮಾಜದ ಪರಿವಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ (ಗುರುವಿಗೆ) ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ 'ಅಹಂ' ಇಂಥ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ.

ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಗುರು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯ ಇವು ಅನುಭಾವಿಯ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅಷ್ಟೇ. ಶಿಷ್ಯ ತನ್ನ ಅರಿವಿನ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತ ತಾನೇ ಗುರುವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧಕ ಒಬ್ಬನೇ. ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು. ತನ್ನ ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿನ ಗುರುವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವವನು. 'ಹೃದಯ ಕಮಲ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರುವನರಿದು ಪೂಜಿಸಿ ಗುರುವಿಖ್ಯಾತನೆಂದು' ಅರಿಯುವವನು.[17] ಗುರು–ಶಿಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪಮೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ 'ಜ್ಯೋತಿಯೊಳಗಣ ಕರ್ಪೂರ, ಅಪ್ಪುವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿಪ್ಪ ಉಪ್ಪು'[18] ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯಿಲ್ಲದ ಭಾವವು ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಗುರು–ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಅನುಭಾವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನೇ ಬಹಳ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು : ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ :

"ನಡೆನುಡಿಯಿಲ್ಲದ ಗುರುವ ಕಂಡು
ಉಪದೇಶವ ಪಡೆಯಲೆಂದು ಹೋದರೆ
ಒಡನೆ ನುಡಿಯ ; ನುಡಿಸಿದರೆ ಕೇಳ
ಕಡೆ ಮೊದಲ ಕಾರ್ಯವೆಂತಪ್ಪುದೋ ಅಯ್ಯ ?
ಮೂಗರ ಮೂಗರ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆ ಇದೆ ಎನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವಿನ ಪರಿಮಳ
ಹೊರಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮುಗ್ಧವಾಯಿತ್ತು
ಇದನೆಂತುಪಮಿಸುವೆ ಅನಿಮಿಯದ ಬೆಡಗ ?
ಇದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನಪ್ಪುದಲ್ಲದೆ ಭಿನ್ನದಲುಂಟೇ ಗುಹೇಶ್ವರ ?"[19]

ದೇಹವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳು – ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ತರದವುಗಳೇ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಒಂದೆಂಬೆನೆ ಎರಡಾಗಿದೆ; ಎರಡೆಂಬೆನೆ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಒಂದೆರಡರ ಸಂದೇಹವಿದೇನೋ ? ಅಗಲ ಲಿಲ್ಲದ ಕೂಟಕ್ಕೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಬೇರಾಗದ ಉಪದೇಶ ! ಗುರು-ಶಿಷ್ಯರೆಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಭೇದ ವುಂಟೇ, ಗುಹೇಶ್ವರ.[20] ಎನ್ನುವ ವಚನವೂ ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಭಾವವನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅರಿವಿನ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಆ ಸಂಬಂಧವು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಈ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು.

4.4 ಸಮಾಜದ ಗತಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಿಲುವುಗಳು

ಸಮಾಜದ ಗತಿಯು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ತನ್ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆ – ಹೀಗೆ ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪಿರುವ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಸಮಾಜವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸದಾ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನೂ, ಆತಂಕದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕದ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಆತಂಕದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಚಾರಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲಮನು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರಾ ಕರಿಸಲು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ದ್ವಂದ್ವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆತಂಕಭರಿತ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಖ–ದುಃಖ, ಒಳ್ಳೆಯ–ಕೆಟ್ಟ, ಸಾಕಾರ–ನಿರಾಕಾರ, ಹುಟ್ಟು–ಸಾವು ಮೊದಲಾದ ವಿರೋಧ ಲಕ್ಷಣಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಸಮಾಜ ದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದಂಥವುಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಸಮಾಜದ ನೆಲೆ ಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಜದ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭವಸಾಗರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವಂತೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭಾವ ಸಾಧನೆಯ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಲೌಕಿಕದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಪರ್ಶಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಅವನದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅನುಭಾವಿಯು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಹುಡುಕಾಟವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗೆ ಹೊಸ ಆಹ್ವಾನವೇ ಆಗಿದೆ.

4.5 ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವಗಳ ವಿರೋಧ

ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗೆ, ಅನುಸರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂಥ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಟ್ಟು ಸಮೂಹದ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದಂಥ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸಿದ ನಿಯಮ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮನು ಆಚರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವ, ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭಾವದ, ಅರಿವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಧಕ್ಕೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜದ, ಸಮೂಹದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇವು ಬಾಧಕಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಆಯ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನ ವಿರೋಧವು ವೇದಗಳು, ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು, ಜಿನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ – ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಅವನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗವು ಕೇವಲ ಕುರುಹಾಗಿರುವುದನ್ನು, ಷಟ್ಸ್ಥಲದ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಗಳು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ; ಜಂಗಮ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವು ತೋರಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುವುದು ; ಆಚರಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಭವಿ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವೊಂದು ನಡೆದಿರುವುದು ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶುಷ್ಕ ಆಚರಣಾವಿಧಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿರೋಧವೂ ಅನುಭಾವಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ವೇದ, ಪುರಾಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ :

"ವೇದ ವೇಧಿಸಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟವು,
ಪುರಾಣ ಪೂರೈಸರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟವು,
ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧಿಸಲರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟವು,
ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ತಾವರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟರು,
ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ತಮ್ಮನೆ ತಿಂದಿತ್ತು,
ನಿಮ್ಮನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು ಗುಹೇಶ್ವರ."[21]

ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೇ ಅಲ್ಲಮನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ 'ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದೆನ್ನುವ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ :

"ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ ಕೆಟ್ಟವರೆಲ್ಲರೂ
ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದರೆಂಬ
ಬಾಲಭಾಷೆಯ ಕೇಳಲಾಗದು
ಸಾಯದ ಮುನ್ನ ಸ್ವಯವನರಿದಡೆ
ದೇವನೊಲಿವ ನಮ್ಮ ಗುಹೇಶ್ವರ."[22]

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, 'ದೇವಲೋಕ'ದ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ರಿಚ್ಯುಯಲ್ ಆಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ನೆಲೆಗಳೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಯದ ಮುನ್ನ ಸ್ವಯವರಿದಡೆ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಲ್ಲಮನು ಅನುಭಾವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನನನ್ನು ಕುರಿತ ಟೀಕೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ (ವಚನ : 721) ಕಾಪಾಲಿಕರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ (ವಚನ : 724) ಅಲ್ಲಮನು ಅಲ್ಲಿಯ ಶುಷ್ಕಗೊಂಡ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಸಂತ್ರಣ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣಾವಿಧಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಟೀಕೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವನ ಮುಖ್ಯ ವಿರೋಧವೊಂದು ವೀರಶೈವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣಾಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ವೀರಶೈವದ ಅನುಭಾವಿ ಆಶಯಗಳೇ ಕೇವಲ ಆಚರಣಾಂಶಗಳಾಗಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಹಳ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಲ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸ್ಥಲ, ಶರಣ ಸ್ಥಲ– ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಲದ ಅನುಭಾವ ಆಶಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೇವಲ ಹೊರಗಿನ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

"ಒಳಗ ತೊಳೆಯಲರಿಯದೆ
ಹೊರಗ ತೊಳೆದು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರಯ್ಯ
ಪಾದೋದಕ ಪ್ರಸಾದವನರಿಯದೆ
ಬಂದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುಂತ್ತೈದಾರೆ ಗುಹೇಶ್ವರ."[23]

ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಲದ ಈ ವಚನವು ಪ್ರಸಾದ, ಪಾದೋದಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಶರಣ ಸ್ಥಲದ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಬಾಹ್ಯತೋರಿಕೆಯದಾಗಿಬಿಟ್ಟಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಅನುಭಾವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ವಿವರಣೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗವು ಬರಿಯ ಕುರುಹು ಮಾತ್ರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವನು ಭವಿ-ಭಕ್ತನನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿ. ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಭವಿ, ಅಥವಾ ಭಕ್ತನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕುರಿತ ವಚನವೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ :

"ಅಂಗದ ಮೇಲಣ ಲಿಂಗವ ಹಿಂಗಿದಾತನ
ಭವಿಯೆಂಬರು,
ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವಿಪ್ಪಾತನ
ಭಕ್ತನೆಂಬರು,
ಅಂಗದೊಳಗೆ ನೆಲಸಿಪ್ಪ ಲಿಂಗದ ಹೊಲಬನರಿಯದೆ
ಲಿಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಒಂದಂಗ
ಸುಳಿದುದುಂಟೆ ಜಗದೊಳಗೆ ?
ಅಂಗದೊಳಗಣ ಲಿಂಗವನು ಹಿಂಗಿದವರಿಗೆ
ಭವಮಾಲೆಯುಂಟು.
ಹಿಂಗದವರಿಗೆ ಭವಮಾಲೆಯಿಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರ."[24]



ಭವಿ-ಭಕ್ತನ ಭಿನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅನುಭಾವದ ತೀವ್ರ ಒಳಗಾಗುವಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಬಾಹ್ಯ ತೋರಿಕೆಯ ಲಿಂಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆನ್ನಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ತೋರಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೇನೋ ಸರಿ; ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ, ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸೇರಿದ್ದಾನೆನ್ನುವ ಕುರುಹುಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ, ಅವನ ಅಂತಃಸತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುಂಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ತಿಳಿದಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸಮೂಹವನ್ನು (=ಸಮಾಜವನ್ನು) ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಲೇ, ಈ ವಲಯದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ 'ತನ್ನೊಳಗಿನ ಬೆಳಕನ್ನೇ' ಅರಿಯಲೆತ್ನಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಹಾರೈಸಿದನೆನ್ನಬಹುದು.

ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮಾಜದ, ಲೌಕಿಕದ ಆವರಣವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನೇ ಮರೆ ಮಾಡಿಸಿಬಿಡುವ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವು–ಅಲ್ಲಮನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನುಭಾವದ, ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಸಾಧನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮನು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1 ನೋಡಿ : Richard Lannoy : Speaking Tree. (Oxford) ಪುಟ : 35–44.

ಭಾಸನ ಸ್ವಪ್ನವಾಸವದತ್ತ ನಾಟಕದ ಒಂದು ಸಾಲನ್ನು ಈ ವಿವರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೆನಾಯ್ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ :

ಭಾಸನ ಮಾತು : (ಅನುವಾದ) ''These high - minded men make their home in the forest to escape fro the brutalities of a town'' – ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಗುಹೆಯಲ್ಲಿನ ಕಲಾರಚನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಲೆನಾಯ್‌ನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅವನು ಗುರುತಿಸುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1) ''The Retreat to the primeval dark woods meant retreat to the hidden depths of the mind as well.''

2) ''The subjects portrayed in cave art were never meant to be clinical description of Reality. On the contrary, their purpose was to sharpen perception of transcendent mode of being superior to that of ordinary life, magically suggestive of parapsychological 'states of consciousness' attained through meditation, trance, or ecstatic vision''.

ಗುಹೆಯ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಕಲಾರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶ್ಯ ಇವುಗಳು ಭಾರತದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಕಲಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು.

2 ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು 'ಗುಹೇಶ್ವರ'ನೆನ್ನುವುದೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವು ಇದರ ರೂಪಾಂತರಗಳೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ನೋಡಿ : ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಮೈಸೂರು 1960) ಪುಟ : 18–19) ಆದರೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಗೋಗೇಶ್ವರ' (ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರ') ಇದೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತವಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವರು ಕೊಡುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ, ಹರಿಹರ ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಗೊಗ್ಗೇಶ್ವರ' ಅಲ್ಲಮನ ಮನೆತನದ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಶಿವನ ದೇವಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗೋಗೇಶ್ವರನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಿವನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಇರುವುದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೋಗೇಶ್ವರವೇ ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲ ಅಂಕಿತವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಮಾಡುವಾಗ ಗೊಹೇಶ್ವರ, ಗುಹೇಶ್ವರ ಎಂದು

ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರಬಹುದು—ಇದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಗಳು ಮಾಡುವ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಚನಕಾರರು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಮ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗದ ಅಂಕಿತ ಅಲ್ಲಮನದು ಅಲ್ಲ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಶಿವನ ಸಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಶಿವ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪುನರುತ್ಥಾನಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹರಿಹರ ಗೋಗೇಶ್ವರನೆನ್ನುವ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ 'ಗುಹೇಶ್ವರ' ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಧಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ರೂಪಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಗುಹೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. (ನೋಡಿ : ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ ಪುಟ : 18, ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ) ದೇಹವೆನ್ನುವ ಗುಹೆಗೆ ಈಶ್ವರನಾಗುವ, ಒಡೆಯನಾಗುವ ಅಥವಾ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುಹೇಶ್ವರನೆನ್ನುವ ಶಬ್ದವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತವಿರಬೇಕು.

3 Jacques Maquet : 'The world—non world Dichotomy' in—The Realm of extra Human Ideas and actions. (Ed : Agehananda Bharathi) Page No. 57.

4 Jacques Maquet : 'The World—non world Dichotomy'. in 'The Realm of the Extra human Ideas and actions. (Ed : Aghehananda Bharathi) Page No. 58.

5 ಇನ್ನುಳಿದ ಮೂರು ವಚನಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1) ನೆನೆಯೆಂದಡೆ ಏನ ನೆನೆವೆನಯ್ಯ ? ಎನ್ನ ಕಾಯವೇ ಕೈಲಾಸವಾಯಿತ್ತು. ಮನವೆ ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತು, ತನುವೆ ಸಜ್ಜೆಯಾಯಿತ್ತು. ನೆನೆವಡೆ ದೇವನುಂಟೆ ? ನೋಡುವಡೆ ಭಕ್ತನುಂಟೆ ? ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಲೀಯವಾಯಿತ್ತು. (ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 304).

2) ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಕಾಯವೇ ಸೆಜ್ಜೆ; ಆಕಾಶಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನ; ಹೂವಿಲ್ಲದ ಪರಿಮಳದ ಪೂಜೆ, ಹೃದಯ ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಾ ಶಿವಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಇದು ಅದ್ವೈತ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ. (ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು : ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 114.)

3) ಕಾಯಕ್ಕೆ ಮಜ್ಜನ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಓಗರ, ಇವ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕು ; ಸುಳಿವ ಸುಳುಹುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಇವ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕು. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕು.
(ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ; ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 56.)

6 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು (ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1969, ಪುಟ; 96, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ: 113.

7 ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು

ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂಥ, ನೆಲೆಯು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "Counter Culture" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಇದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಕ್ವೆಸ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "Counter cultures are more ambitious. They are, or tend to be, as complete as the collective heritages of the main stream societies. They are not only alternative world views and value systems: They are also alternative ways to organize interpersonal relationships, and alternative ecological adaptations of man to his natural environment." ನೋಡಿ : World-non world dichotony in "The realm of the extra human Ideas and actions" Page No. 62.

ಇಂಥ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂರ್ತರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದಂಥ ಸಮಾಜದ ಗುಂಪಿನಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಸವಣ್ಣ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಹೊಸ ಗುಂಪನ್ನು ವರ್ಗವನ್ನು, ಹುಟ್ಟಿ, ಬೆಳೆಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ.

8 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 479.

9 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 441.

10 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 380.

11 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 9.

12 ವಚನಕ್ಕೆ ಮಹಲಿಂಗರಂಗನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹೀಗಿದೆ : 'ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನವಳಿದ ಶುದ್ಧಜ್ಞಪ್ತಿಯೇ ತಲೆಯಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಕರಣಾದಿಗಳೆಂಬ ಕರುಳಿಲ್ಲದ ಪದಕಾಯವೇ ಒಡಲು. ಅವನಿಗೆ ಅಕಾಯರೂಪಿಣಿಯಾದ ಪರಶಕ್ತಿಯೇ ಪತ್ನಿ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಗಳಾದ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿಯು ಮಗನೇ ಶರಣ. ಆ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಶರಣನು ಕೃತ ನಿಶ್ಚಯ ಹಸ್ತದಿಂದ ಬಿಗಿವಿಡಿದ. ನೋಡಿ : ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) ಪುಟ : 386.

13 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ: 46

14 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು) 1960, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ: 29.

15 ಅಲ್ಲಮನು ಸಂಸಾರಿಕನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ, ಕಾಮಲತೆಯ ಮೇಲಿನ ಒಲವಿನಿಂದಾಗಿ–ಅವಳು ಮೃತಪಟ್ಟ ನಂತರ ಅನಿಮಿಷನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದನೆಂದೂ ಹರಿಹರ ಹೇಳುವ ಕಥೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಒಂದು ಘಟನೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಇದು ಹತ್ತಿರ ವೆಂದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರೂ ಹರಿಹರನ ಈ ಕಥಾನಕದ ಭಾಗವನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಘಟನಾವಳಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಖರವಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನೇನೂ

ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : 'ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಧಕ ಜೀವನ–ಒಂದು ಪುನರ್ರಚನೆ' ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ–2 ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆಯ ಪೀಠಿಕಾ ಭಾಗ.)

16 Richard Lannoy : Speaking Tree. (1975). Page No. 347.

17 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 56.

18 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 62.

19 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 934.

20 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 935.

21 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 324.

22 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 606.

23 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 161.

24. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 800.

ಭಾಗ - ನಾಲ್ಕು

ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು :
ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳು
ಇವುಗಳಲ್ಲಿ
ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳು

ಪೀಠಿಕೆ

ಈ ನಾಲ್ಕನೇ ಭಾಗವು ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ, ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವಾದ "ಕಾಲ" (Time Sense)ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯು ಯಾಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕಾಲದ ಅರಿವು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತ, ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಇವರ ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಈ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ ಬಗೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ದೇಶ, ಕಾಲಗಳ (Space, Time) ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲದ ಗತಿಯೊಡನೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಈ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಪೇಕ್ಷಣೆಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗುವ ಕಾಲದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಆಶಯವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬದಲಾಗುವ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು, ದೇಶದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಇರುತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ದೇಶಬದ್ಧವಾದ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯೊಂದಿಗೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಇವರು ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು – ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಕಾಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಧೋರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಣ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪ, ಹಾಗೂ ಬಸವ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳು.

1.1 ಕಾಲ–ದೇಶ ಚಲನೆ; ಮನುಷ್ಯನ ಪಾತ್ರ – ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು.

1.2 ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು – ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿರುವ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವೆನ್ನಬಹುದು ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಬದುಕನ್ನು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಇವರ ಆಶಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಯು ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂಬ ವಾದವೊಂದು ಇದೆ. ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ ನಂತರ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸಂಬಂಧದ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಆಲೋಚನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನ ಕಾಲ–ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದವು ರೂಪುಗೊಂಡ ನಂತರ ಕಾಲ–ದೇಶದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊಸ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಿತೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಎಲ್ಲ ದೇಶ – ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒತ್ತಿಹೇಳಿದವು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬ (Mendel Sachs) ಹೀಗೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

''The Real Revolution that came with Einstein's theory ...... was the abandonment of the Idea that the space time co-ordinate system has objective significance as a seperate physical entity. Instead of this Idea relativity theory implies that the space and time co-ordinates are ony the elements of a language that is used by an observer to describe his environment.'' [1]

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ 'ದೇಶ ಕಾಲ' ದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗೊಂಡಿದ್ದ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ರೂಪವೊಂದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟಾಯಿತು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ, ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ.

1.1 ಕಾಲ–ದೇಶ ಚಲನೆ; ಮನುಷ್ಯನ ಪಾತ್ರ – ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನ ವಿಚಾರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ರೀತಿಯು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಆದರೆ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನನ "ದೇಶ ಕಾಲ ಚಲನೆ"ಯ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮಾನ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೇ ಇರಿಸಿವೆ. ಅಂದರೆ "ದೇಶ ಕಾಲ ಚಲನೆ"ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ – ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ (=ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ) ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಇವುಗಳು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಗಣಿಸಿದ್ದೇ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದೇಶ–ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿದ ದೈವದ ನಿರಂತರವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ದೈವದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ದೈವವು ಕಾಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಅವನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲದೊಡನೆ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಇವನೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ – ಎಂದಹಾಗಾಯಿತು. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವು, ಇವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"According to the traditional christan view of world God makes history. He stands at the begining and at the end of time; and in the interveuing area, when the course of temporal events is being shaped, providential guidence is continually operative. This is the major promise on which the older christian interpretation of history is based."[3]

ಹಳೆಯ ಟೆಸ್ಟಮೆಂಟಿನ ಬರಹಗಾರರು ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಬದುಕಿನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂಥ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಕಂಡರು. ಇತಿಹಾಸದ ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪವೂ ದೈವದ ಕೈಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆನ್ನುವ ಖಚಿತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇವರು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವು ದೈವದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದಂಥ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ನಿನ್ನೆ–ಇಂದು–ನಾಳೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆ–ಇಂದು–ನಾಳೆಯ ನೇರ ಗತಿಯು ಕಾಲದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲು ಲಂಬಾಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಕಾಲದ ಲಕ್ಷಣದ ಪ್ರಕಾರ ಇತಿಹಾಸದ ಎಲ್ಲ ಸಫಲ ನೆಲೆಗಳೂ ಮೇಲಿನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವಂಥವುಗಳು. ಕಾಲದಿಂದ ಅತೀತವಾದ ನೆಲೆಯೊಂದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಸಫಲತೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಲಂಬರೇಖೆಯ ಈ ಕಾಲಕಲ್ಪನೆಯು ದೈವವು ಸದಾ ವರ್ತಮಾನ ಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ದೈವದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಧೀನವಾಗಬೇಕಾದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವರ್ತಮಾನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ (ಯಾವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ದೇಶ' ವೆನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದು) ಹಾಗೂ ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಕಾಲದ ಗತಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.

ಲೌಕಿಕವನ್ನು, ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದಂಥ ಪೂರ್ವದ, ಭಾರತೀಯ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮವು ಎಂಥ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚಕ್ರಗತಿಯ ಕಾಲವನ್ನೂ ಆಶಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಿನ್ನೆ-ಇಂದು-ನಿನ್ನೆಗಳ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಕ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿದ್ದಂಥದ್ದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚಕ್ರಗತಿ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು 'ಸಂಸಾರ' ಹಾಗೂ 'ಕರ್ಮ' ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಹಾಗೂ ಬಳಕೆಯಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಸಂಸಾರ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮ—ಈ ಮೂರು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರವೆನ್ನುವುದು ಲೌಕಿಕವನ್ನು, ಬದುಕನ್ನು ಸೂಚಿಸು ತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಚಾರವೇ ಹೌದು. ಜೀವನದ ಆಟವನ್ನು ನಡೆಸುವ, ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಮಾಯೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯ ಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮಾಯೆಯು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಯ ಆಟವನ್ನು, ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ದುಃಖ ರೂಪಿಯಾದದ್ದು, ನಶಿಸುವಂಥದ್ದು ಎಂದಾಗಿಯೇ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಶಂಕರನು ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ, ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನಾದರೂ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಹಾಗೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ, ಸಾವಿನೆಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದೆಂದೂ ಇವುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಈ ಲೌಕಿಕ ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಬೆಳವಣಿಗೆ (Progress) ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಇವು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಬಂಧನ ಹಾಗೂ ಸಾವಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಗುಣವು ನಶ್ವರತೆಯನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಕಾಲದ ಮುಂದುವರಿಯುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ನಾಶಹೊಂದಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯುಗಗಳ ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಯುಗ—ಯಾವುದು ಪ್ರಾರಂಭದ ಯುಗ ವೆಂದು ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಜೀವನ ವ್ಯವಹಾರ, ಸಮಷ್ಟಿ ಜೀವನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಬದಲಾದ ಯುಗಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದಂಥ ಅಧಃಪತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಈಗ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕಲಿಯುಗವು ಜೀವನದ ಅಂತ್ಯದ ಸನ್ನಿಹಿತ ವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕೊನೆಯ ಯುಗವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಸಂಭವಿಸುವ ನೇರ ರೇಖೆಯದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ಗಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶವೇ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥದ್ದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾಯೆಯು (ಅಂದರೆ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರೂಪು

ಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು) ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಲೋಚನೆಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮೇಲಿನ ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಜೀವನದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಹುದು. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ರಚನೆಯು ಪ್ರಬಲಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವ ಮತ್ತು ಮೇಲುಕೀಳೆಂದೂ ತರತಮ ಭಾವದಿಂದ ನೋಡುವ ವಾತಾವರಣವು ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ – ಕಾಯಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿದ್ದು, ಕಾಯಕದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅಂದರೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಡಿಲುಗೊಳ್ಳಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇಂಥ ಸಡಿಲುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಬಾರದೆನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಿಸಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದಂಥ ಈ ನೆಲೆಗಳು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಬಹುಭಾಗಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿರಾಶಾದಾಯಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಈ ನೆಲೆಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೆನಾಯ್ ಹೇಳುವ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

''Karma is lineal, a cumulative process which is a hinderence to the attainment of a goal of higher value-transcendence of effect and cause, transcendance of opposites. To escape from Karma is to escape from time.''[3]

ಲೆನಾಯ್ – ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ತರದ ಎತ್ತರವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದಂಥ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವೊಂದನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆಲೆಗಳು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯವುಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅವುಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿನ ಒತ್ತಾಯವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು, ಅದನ್ನು ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ತನಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕರ್ಮವನ್ನು (ಅಂದರೆ ತನ್ನ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು) ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ

ದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ–ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸಾರ. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾವರವಾಗಿಯೇ ಇರಿಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಹುಟ್ಟು–ಸಾವು–ಮರು ಹುಟ್ಟಿನ ಚಕ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಸಾರದ ಸ್ವರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾಲದ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಇವುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಬಹಳ ಅಸಂಭವವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು, ಆಯಾ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನಗೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ –ಹೊಸ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಂಶಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು, ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಗಳು ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಲೌಕಿಕದ ಈ ಕಾಲಸ್ವರೂಪವು, ನಿರಂತರ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಹಂಬಲದ ಚಕ್ರೀಯ ಕಾಲಸ್ವರೂಪದ ಮರುಹುಟ್ಟಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಕುಟಿಲತೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ, ಸ್ಥಾವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ಧರಿಂದ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು, ನಾಶವಾಗುವಿಕೆ, ಹಾಗೂ ಸಾವನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯೊಂದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಜಾಸಮುದಾಯವು ಆರ್ಥಿಕ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ–ಈ ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗುವ ವಾತಾವರಣವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಮುದಾಯವು ದೇಶ–ಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ದೇಶ–ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಧೀನನಾಗಿಯೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜದ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗವು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ

ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ. ಮತ್ತು ಸೇವಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಸ್ಥಾವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂಥ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಇಂಥ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದಂಥ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲಾದೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಹಂಬಲವು ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾಲವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"Profane time must be abolished, at least symbolically, so that man forgets his historical situation".[4]

ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುವ ಬಗೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇವನದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂರ್ತರೂಪಿಯಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ ನೆಂದು ಇವನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥದ್ದನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಇನ್ನೊಂದು ಆಶಯ ವೆಂದರೆ–ಜಗತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮುನ್ನಾಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲದ ಹಂಬಲವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಇವನ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶಮಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಗಾಲಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಫೋಟದೊಡನೆ ಉರುಳಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತಲ್ಲ–ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಇವನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಯುಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಕಾಲದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮುನ್ನಾಸ್ಥಿತಿಯ ಹಂಬಲವು ಸೂಚಿತವಾಗು ವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ವನಾಶದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿ ನಿಂದ ಹೊಸ ಯುಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯೇ ಇದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಾಲದ ಮುನ್ನಾಸ್ಥಿತಿಯ ಆಶಯ, ಅಥವಾ ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಶಯ ಇವುಗಳು, ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅನುಭಾವಿಗಳ. ಕವಿಗಳ–ಅನುಭಾವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ, ಹಂಬಲಗಳಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭಾವಿಯಿಂದಾಗಲೀ, ಕವಿಯಿಂದಾಗಲೀ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು,

ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು, ಇಲ್ಲಿನ ಆತಂಕಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯನ್ನೇ ದಾಟಿಬಿಡುವ ಆಶಯವು, ತನ್ನ ಸಂಬಂಧದ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಮೇಲಿನ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವು–ಲೌಕಿಕ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾತೀತನಾದ ದೈವದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರವೊಂದು; ನಿರಂತರ ಗಮನವೊಂದು, ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂಥವುಗಳು. ಒಂದರ ಹೊರತಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಲೌಕಿಕ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ದೈವದ ಅಥವಾ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಯಾವುದೇ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವಂಥವುಗಳು, ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸಂಬಂಧದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ವಿವರಗಳು, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಅಲ್ಲಮ ಇವರು ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬದುಕನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಈ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರು ತಳೆದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಅವರ ದೇಶ–ಕಾಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಚಾರಗಳೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

1.2 ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು–ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು

ಬಸವಣ್ಣ, ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ದೇಶ–ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು

ಬೆಳೆಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಕಾಲದ ಚಲನೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನಾಸ್ಥಿತಿಯ ನೆಲೆಯೊಂದು ಭಾರತೀಯ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂಥ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಚನಕಾರರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ದೇಶ–ಕಾಲದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಪಿಂಡಸ್ಥಲ, ಪಿಂಡಜ್ಞಾನಸ್ಥಲವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅದಿಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಚನಗಳು ಸಂಕಲನಗೊಂಡಿವೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದಂಥ ಪ್ರಜ್ಞಾವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಶೈಲಿಯ ಸ್ತರಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬದುಕಿನ ವಾತಾವರಣ (ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಲಸಂಗ ಹಾಗೂ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು) ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ, ಕಲುಷಿತವಾಗದೇ ಇರುವಂಥ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ವಚನಕಾರರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ; ಇದನ್ನು ಲೌಕಿಕದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣಲು, ಬೆಳೆಸಲು, ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಆದಿಮಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸಂಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನು ವರ್ತಮಾನದ, ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಅದಿಮ ನೆಲೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತೀತನಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಸವಣ್ಣನು ಅದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಆಶಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಮನು ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತ ಹೊಂದಿ ಅದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರಯಾಣವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಚನಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯ–ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬದುಕಿನ ವಾತಾವರಣದ (= ಕೂಡಲ, ಗುಹೇಶ್ವರ) ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನ :

"ಕಾಳಿಯ ಕಂಕಾಳದಿಂದ ಮುನ್ನ,
ತ್ರಿಪುರ ಸಂಹಾರದಿಂದ ಮುನ್ನ,
ಹರಿವಿರಿಂಚಿಗಳಿಂದ ಮುನ್ನ,
ಉಮೆಯ ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಮುನ್ನ,
ಮುನ್ನ ಮುನ್ನ ಮುನ್ನ
ಅಂದಿಂಗೆಳೆಯ ನೀನು : ಹಳೆಯ ನಾನು
ಮಹಾದಾನಿ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ"[5]

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ :

"ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದಂದು,
ಹಮ್ಮು ಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು,
ಸುರಾಳ ನಿರಾಳವಿಲ್ಲದಂದು,
ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು ಗುಹೇಶ್ವರ,
ನಿಮ್ಮ ಶರಣನುದಯಿಸಿದನಂದು."[6]

ಎರಡೂ ವಚನಗಳೂ, ಶರಣ ಹಾಗೂ ಅವನೊಡನೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾದಂಥ ವಾತಾವರಣದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವು ಈ ವಾತಾವರಣವನ್ನು (ಅಂದರೆ ಅದಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು) ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾಲಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಅತೀತವೆಂದು ಹೇಳಲು ತೊಡಗಿದೆ. ಕಾಲದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುನ್ನ, ಮುನ್ನ ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾತಾವರಣವಾದರೋ ಎಂಥದ್ದು ? ಅಂದು ಆತ್ಮೀಯತೆಯು, ಗೆಳೆತನದ ಸಂಬಂಧವು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿರುವುವನ್ನು, ಹಳೆಯದಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಚನವು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯು, ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಇಂದಿಗೆ ಹಳೆಯದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಫೋಟದೊಡನೆ ಕಾಲದ ಚಲನೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮುನ್ನ ಇದ್ದ ಅದಿಮ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು– ಲೌಕಿಕದ, ದೇಶ-ಕಾಲ ಸಂಬಂಧದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತದ, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಶರಣನ ಉದಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶರಣನ ಉದಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆದಿ. ಆಧಾರ, ಹಮ್ಮು ಬಿಮ್ಮು, ಸಚಾರಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಂತರ ಉಂಟಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ವರ್ಣನೆಯೂ

ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಲೌಕಿಕದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಲ್ಲಮನು ತಾನು ಕಂಡ ಲೌಕಿಕದ ಗುಣಾಂಶವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚಿನ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಶರಣನ ವಾತಾವರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾತಾವರಣದ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ :

"ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ,
ಉದಕದೊಳಗಣ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ,
ಬೀಜದೊಳಗಣ ವೃಕ್ಷದಂತೆ,
ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದದಂತೆ, ಗುಹೇಶ್ವರ
ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಸಂಬಂಧ[7]"

ಒಂದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧ, ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಇವನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವನ ಭವದ, ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ವಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಲೌಕಿಕವನ್ನೇ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಮೀರುವ, ದಾಟುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಇರುವುದು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೇ. ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ : ಕಾಲಾತೀತವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ–ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ, ಅನುಭಾವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿವೆ.

ಲೌಕಿಕದ ಗತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾವು–ನೋವು, ಸುಖ–ದುಃಖ, ಮಾಯೆ-ಕರ್ಮ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಲೋಕದ ಈ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದಲೇ, ಮೀರುವ ಕಾರ್ಯವು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ, 'ಶರಣನ ಉದಯದ' ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಾತಾವರಣದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹಾರೈಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನು ಮೀರಿದ ಶರಣನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು, ಶರಣ–ಗುಹೇಶ್ವರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವ ವಿಚಾರವು ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

"ಆಗ ಹುಟ್ಟಿ, ಬೇಗ ಸಾವ ಕಾಯಂಗೊಂಡ ಮಾನವ,
ನೀ ದೇವರೆನಿಸಿಕೊಂಬುದಾವುದಂತರ ಹೇಳಾ ?
ದೇವರು ಸಾವರೆ ?
ದೇವರಿಗೂ ಸಾವರಿಗೂ ಆವುದಂತರ ಹೇಳಾ ?
ದೇವರಿಗೆ ದೇವಲೋಕ, ಮಾನವರಿಗೆ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕ,
ಗುಹೇಶ್ವರಲ್ಲಯ್ಯಂಗೆ ಇನ್ನಾವಲೋಕವೂ ಇಲ್ಲ."

ಅಲ್ಲಮಯ್ಯನ ಲೋಕವಿರಹಿತ ನೆಲೆಯು 'ಸಾವ ಕಾಯ'ದ ಲೌಕಿಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವನು 'ಗುಹೇಶ್ವರಲ್ಲಯ್ಯ' ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಲೌಕಿಕದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೀರಿದ ಶರಣನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಮನದೊಳಗೆ ಘನ ವೇದ್ಯವಾಗಿ, ಘನ ದೊಳಗೆ ಮನವೇದ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ, ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲ–ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಸುಖವಿಲ್ಲ–ದುಃಖವಿಲ್ಲ. ಕಾಲವಿಲ್ಲ–ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ, ಜನನವಿಲ್ಲ-ಮರಣವಿಲ್ಲ, ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣನು ಘನ ಮಹಿಮ ನೋಡಯ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವಚನದಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ದೇಶ–ಕಾಲದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ-ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪವು ರೂಪಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಇವನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಇವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದೇಶ-ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತನ ಅಧೀನ ದೊಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವ ಈ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದು ಇವನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕೇವಲ ಅನುಭಾವಿಯ ಆಶಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕೂಡ ಆಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವನಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ–ಭಕ್ತ ಇವು ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೂ ಆದವು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಆದಿ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಾತಾ ವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿಯೇ ಇವನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಂಗಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತ ಇವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ದೇಶ–ಕಾಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಇವನ ತರ್ಕವಾಗಿದೆ. ಜಂಗಮ–ಭಕ್ತ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ-ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪವು ಬಸವಣ್ಣನು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂದ, ಬದಲಾಗಿಸಬೇಕೆಂದ ದೇಶ–ಕಾಲಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲುಂಟಾದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು, ಹಾಗೂ ಆಗುತ್ತವೆಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೇಶ-ಕಾಲದ ಗತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಮಾತುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕ ನಡತೆಗೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ, ಎಲ್ಲ ವರ್ಣದ ಜನರನ್ನು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ತರಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ; ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆ, ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ, ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು (ಜಂಗಮ, ಭಕ್ತ) ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು-ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಹುಪಾಲು ಭಕ್ತಿಪಂಥಿಯ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಸಾರಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಿಂಡಸ್ಥಲದ ವಚನವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಧಾನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು, ಆ ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ :

"ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ನಿರಾಕಾರವಾಗಿರ್ದಲ್ಲಿ
ನಾನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವಾಹನವಾಗಿದೆನಕಾಣಾ.
ಅಯ್ಯಾ ನೀನು ನಾಟ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಂದಲ್ಲಿ
ನಾನು ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ವಾಹನವಾಗಿರ್ದೆಕಾಣಾ.
ಅಯ್ಯಾ ನೀವು ಆಕಾರವಾಗಿರ್ದಲ್ಲಿ
ನಾನು ವೃಷಭನೆಂಬ ವಾಹನವಾಗಿರ್ದೆ ಕಾಣಾ.
ಅಯ್ಯಾ ನೀನೆನ್ನ ಭವವ ಕೊಂದಹನೆಂದು
ಜಂಗಮಲಾಂಛನನಾಗಿ ಬಂದಲ್ಲಿ
ನಾನು ಭಕ್ತನೆಂಬ ವಾಹನವಾಗಿರ್ದೆ ಕಾಣಾ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ" [೨]

ಈ ವಚನವು ಆದಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ, ಪುರಾಣಕಾಲ, ನಂತರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕೂಡಲ ಹಾಗೂ ಬಸವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತನೆಂಬುವ ಸಂಬಂಧವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಚನದ ರಚನೆಯು ದುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಭವಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದೇ ಆದರೂ, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಂಗಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತನಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಆಶಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಇಂಥ ಕಡೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ಬಸವಣ್ಣನು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು, ದೇಶ--ಕಾಲದ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೇ. ಮನುಷ್ಯನ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಆಶಯವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ವಚನಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

> "ಹಾವಿನ ಬಾಯ ಕಪ್ಪೆ ಹಸಿದು ಹಾರುವ ನೊಣಕ್ಕೆ ಆಸೆ ಮಾಡುವಂತೆ
> ಸೂಲವನೇರುವ ಕಳ್ಳನು ಹಾಲುತುಪ್ಪವ ಕುಡಿದು
> ಮೇಲೇಸುಕಾಲ ಬದುಕುವನೋ ?
> ಕೆಡುವೊಡಲನಚ್ಚಿ, ಕಡುಹುಸಿಯನೆ ಹುಸಿದು, ಒಡಲ ಹೊರೆವರ-
> ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರನೊಲ್ಲ, ಕಾಣಿರಣ್ಣಾ" [10]

ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಯಕೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವನ ಸ್ವಹಿತ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದುರ್ನಡತೆಗಳು ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕದಿರಲೆಂಬ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮೇಲೆ ನಾನು ವಿವರಿಸಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಬಯಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂಥದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯ ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇದು 'ಅದಂದೇ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು, ಅದಂದೇ ಹೊಂದಿತ್ತು' ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯ ಬದುಕೇ ಆಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಇವೆರಡು ಒಂದೇ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲೇ ಇರುವಂಥ ಬದುಕಿನ ನಿಷ್ಫಲತೆಯು ಇಂಥ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ಬದುಕು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುವ ಕಡೆಗೆ ಇವನ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಯೊಂದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಉತ್ತರವು ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಉತ್ಸಾಹ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ;

"ದಾಸಿಯವರ್ಗದಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು ಶಿವಶರಣರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ;
ಅವರೊಕ್ಕುದನುಂಡು, ಮಿಕ್ಕುದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿಪ್ಪಕಾರಣ
ಕಾಲ ಮುಟ್ಟಲಮ್ಮವು, ಕಲ್ಪಿತ ತೊಡೆಯಿತು ;
ಎನ್ನ ಭವ ಬಂಧನ ಹಿಂಗಿತ್ತು ; ಕರ್ಮ ನಿರ್ಮಳವಾಯಿತ್ತು !
ಅವರ ತೊತ್ತಿನ ತೊತ್ತಿನ ಮರುದೊತ್ತಿನ ಮಗನೆಂದು
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ 'ಇತ್ತಬಾ' ಯೆಂದೆತ್ತಿಕೊಂಡನು ![11]

ಶಿವಶರಣ ಮತ್ತು ಭಕ್ತವರ್ಗ ಈ ಎರಡರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬಗೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ತೀವ್ರತೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಶರಣರ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಭಕ್ತನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ನಿಲುವು ವಚನದ ಮುಖ್ಯ ಒತ್ತಾಯವಾಗಿದೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ಜಾಣ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಗಾಢ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ತಂದುಂಥ ಬಸವಣ್ಣನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಇವೆ. 'ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ಅನಂತಲೋಕ' ಎನ್ನುವ ಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಚನವಾಗಲೀ, 'ಕರ್ತೃ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ ಸಂಗವು ಮತ್ತೆ ಭವವಮಾಲೆಗೆ ಹೊದ್ದಲೀಯದು' ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯಾಗಲೀ ಆ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುವಂಥವುಗಳು.

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರಿಗಿಂತ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಈ ದೇಶ–ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಲೌಕಿಕದ ದೇಶ–ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚಕ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಭವಾವಳಿಯ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯ ಆಶಯ ಇವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಾದರೂ, ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಇಂದು-ನಾಳೆಯ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಇವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾದಂಥದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಮನು ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವನಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಚಕ್ರೀಯವಾಗಲೀ, ಇಂದು–ನಾಳೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಲೀ ಕಾಲವನ್ನು ಇವನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಲೌಕಿಕದ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಗಳೆಂದು ಇವನು ಭಾವಿಸಿದವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಾತೀತ ಸ್ವರೂಪದ ಅದಿಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯ ಬಯಕೆ ಇವನದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ದೇಶ–ಕಾಲ ಗತಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೇಶ–ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಯಸಿ, ಆಶಿಸಿದಳು. ಪ್ರೇಮ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವುಗಳು ದೇಶ-ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲೇ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ

ಬಗ್ಗೆ ಆಶಯು, ತಹತಹ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವಳು ಕಂಡ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ–ಇಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿಯ ಆಶಯುಗಳನ್ನು ಸಫಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವಳು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುವುದನ್ನು ಅವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರ ದ್ವಂದ್ವ, ಆತಂಕಗಳು ತೋರಿಬರುವುದು, ಮನಸ್ಸು ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಂಥ ಹಂತಗಳಲ್ಲೇ. ಎರಡೂ ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದಾಗಿ ಇವಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾವಗಳು, ಉತ್ಕಟ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವಳ ವಚನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕಾಣುವ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯುದು. ತೀವ್ರ ವೈರಾಗ್ಯ, ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೇಮ, ದೇಹದ ಬಗೆಗಿನ ತೀವ್ರ ನಿರಾಸಕ್ತಿ, ದೇಹ-ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲ; ಪ್ರೀತಿ–ಇಂಥ ಹಲವಾರು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ತೋರಬಹುದಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇವಳ ವಚನಗಳಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :

ಅಲ್ಲಮನು ದೇಶ–ಕಾಲ ಬದ್ಧವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಲ್ಲ. ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದವನು ಇವನು. ಬಸವಣ್ಣನು ದೇಶ–ಕಾಲ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲಿದವನು. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಎರಡೂ ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದವಳು.

ಮೂವರಿಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಔನ್ನತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕೆನ್ನುವ ಇವರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಮಾರ್ಗ, ಕ್ರಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗದ ಆಯ್ಕೆಯು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ತನ್ನ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ, ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ಆದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ (Feudal System) ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುವಂಥ

ಸ್ಥಿತಿಯ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರಬೇಕಾದಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಮಾನವೀಯ ಅಂಶದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ–ಚಳುವಳಿಯು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ವಚನಕಾರರ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವೂ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಅಂಶವು ನಾವು ಈ ವರೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ ಮೂವರು ವಚನಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇವರ ಮಾರ್ಗಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಗುರಿ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿದೆ,

ಮಾನವನ–ಬಗೆಗಿನ ಈ ಆಶಯಗಳು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆಯೇ ; ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲುವಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.



ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1 Fritjof Capra : The Tao of Physics. 1978. Page. 173.

2 Shirley Jackson Case : The Christian Philosophy of History. Chicago : University of Chicago Press, 1943 Page : 14.

3 Richard Lannoy : Speaking Tree. (1975) Page : 289.

4 Richard Lannoy : Speaking Tree. (1975) Page : 292.

5 ಭಕ್ತಿಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ:), (1968) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 2.

6 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು (ಸಂ:), (1960) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 5.

7 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು (ಸಂ:), (1960) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 1.

8 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು (ಸಂ:), (1960) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 503.

9 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ:) ಬಸವನಾಳ ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ. (1968) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 3.

10 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ:) ಬಸವನಾಳ ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ. (1968)

11 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು : (ಸಂ:) ಬಸವನಾಳ ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ. (1968) ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆ : 475.

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

1 ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎ. ಆರ್. — ಭಾಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು (ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ ; 1960)

2 ಗೋವಿಂದ ಪೈ — ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು (ಧಾರವಾಡ ಕನ್ನಡ ರಿಸರ್ಚ್ ಆಫೀಸು ; 1940)

3 ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಎಂ. —
1 ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1975)
2 ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ ಭಾಗ–2 (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1970)
3 ಬಸವಣ್ಣನವರು (ಒಂದು ಜೀವನ ಚಿತ್ರ) (ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ; 1967)

4 ಜೋಶಿ, ಶಂ. ಭಾ. —
1 ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆ (ಸಮಾಜ ಬುಕ್ ಡಿಪೊ ; 1962)
2 ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ ಭಾಗ 1, 2 (ಸಮಾಜ ಬುಕ್ ಡಿಪೊ ; 1966, 1967)
3 ಪ್ರವಾಹ ಪತಿತರ ಕರ್ಮ ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಧರ್ಮ (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1976)
4 ಹಾಲು ಮತ ದರ್ಶನ (ಬೆಳವಡಿ ಗವಿಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಬೆಳಗಾಂ ; 1960)
5 ವೈವಸ್ವತ ಮನುಪ್ರಣೀತ ಮಾನವ ಧರ್ಮದ ಆಕೃತಿ (ರಾಯಚೂರು ; 1980)

5 ಶಿವರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಎಚ್. — ಶರಣರ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ ; 1963)

6 ದೇವಿರಪ್ಪ, ಎಚ್. (ಸಂ) — ಎಡಂತಡಿಯ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ರಗಳೆ (ಬೆಂಗಳೂರು ; 1975)

7 ಬಸವನಾಳ, ಶಿ. ಶಿ. (ಸಂ) — ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಳದ ವಚನಗಳು (ಬಸವೇಶ್ವರ 8ನೆಯ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ ; 1968)

8 ಬಸವರಾಜು, ಎಲ್. (ಸಂ) —
1 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ (ಮೈಸೂರು ; 1960)
2 ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ (ಮೈಸೂರು ; 1963)
3 ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು (ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ; 1972)
4 ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ (ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ; 1969)
5 ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು (ಮೈಸೂರು ; 1969)
6 ಪಂಪಭಾರತಂ ಎಂಬ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ (ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1977)

9 ಬೇಂದ್ರೆ, ದ. ರಾ. — ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ (ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ ; 1974)

10 ಮರುಳ ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಮತ್ತು ನಾಗರಾಜ, ಕಿ. ರಂ. (ಸಂ) — ವಚನ ಕಮ್ಮಟ (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ; 1976)

11 ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ವಿಮರ್ಶೆ (1) (ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ; 1954)

12 ಮಾಳವಾಡ, ಸ. ಸ. (ಸಂ) ಶ್ರೀ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹ (ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ; 1969)

13 ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು (ಮಂಗಳೂರು ; 1950)

14 ಮುಗಳಿ, ರಂ. ಶ್ರೀ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ (ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು ; 1971)

15 ರಾಘವಾಚಾರ್ (ಸಂ) ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ (1961)

16 ವಿಜಯಕುಮಾರ್, ಹ. ನಂ. (ಸಂ) ಸಮಕಾಲೀನ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ (1977)

17 ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ತೀ. ನಂ. ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ (ಕಾವ್ಯಾಲಯ ; 1968)

18 ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಆರ್. ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು
1 (ಸತ್ಯ ಶೋಧನ ಪ್ರಕಟಣ ಮಂದಿರ; 0962)
2 ವಚನ ಧರ್ಮಸಾರ (ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ; 1956)

19 ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ. ಎಸ್. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವ–ಪಶ್ಚಿಮ (ತ. ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ; 1972)
2 ಗತಿಬಿಂಬ (ಸುರುಚಿ ; 1969)
3 ಅನುರಣನ (ಶಿವ ಪ್ರಕಾಶನ ; 1978)

20 ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಬಿ. ಎಂ. ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ : ಸಂಪುಟ 2 (ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1970)

21 ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಫ. ಗು. (ಸಂ) ಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು (1931)

22 ಹಿರೇಮಠ, ಆರ್. ಸಿ. (ಸಂ) 1 ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು (ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1968)
2 ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು (ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ; 1968)

1 Agchananda Bharathi [Ed] The Realm of the Extra-Human Ideas & Actions [Mouton, 1976]

2 Carr, E. H. What is History? [Penguin Books, 1977]

3 Cohen Ralph [Ed] New Directions in Literary History [London, 1974]

4 Colling Wood, R. G. The Idea of History [New York, 1959]

5	Dharmendra Goel	Philosopy of History [New Delhi, 1967]
6	Deming Robert, H.	Ceremony and Art Mouton, 1974
7	Erich Fromm	Man for Himself [Rontledge and Icegan Paul, 1975]
8	Frederick, S. Streng	Understanding Religious Man [California, 1969]
9	Fritj of Capra	The Tao of Physics [Fontona, 1978]
10	Herbert Marcuse	Eros and Civilization [The Penguin, 1969]
11	Hutton, J. H.	Caste in India [Oxford University Press, 1963]
12	Jacques Magnet	'The World-Non World Dichotomy] in Agchananda Bharathi [Ed.] 'The Realm of Extra Human Ideas and Actions Mouton, 1976]
13	Karel Kosik	Dialectic of Concrete [Boston Studies of Philosophy of Science Vol. III, 1976]
14	Kosambi, D. D.	The Culture and Civilization of Ancient India in Historical outline [Vikas, 1976]
15	,,	Myth and Reality [Popular Prakashana, 1962]
16	Mabbett, I. W.	Truth, Myth and Politics in Ancient India [Thomson Press [India] Limited Publication Division, New Delhi, 1972]
17	Mcintire [Ed.]	God, History and Historians : Modern Christian Views of History [Oxford, 1977]
18	Margaret Rudd	Divided Image [Rectledge and Kegan Paul Ltd., London, 1953]
19	Max Weber	The Sociology of Religion [Methyen and Co., Ltd., 1966]
20	,,	The Religion of India [The Free Press, Glencoe, Ilinois, 1958]

21	Michal Oake Shott	Experience and its Models [Londo Cambridge University Press 1933]
22	Milton Singer	When a Great Tradition Modernizes [An Anthropological approach to Indian Civilization] [Vikas, 1972]
23	Nandi Math, S. C.	A Hand Book of Virashivism [Dharwar, 1942]
24	Northop Frye	Anatomy of Criticism [Princeto 1973]
25	Ramanujan, A. K.	Speaking of Shiva [Penguin, 1973,
26	Richard Lannoy	Speaking Tree [Oxford, 1975]
27	Romain Rolland	Mahatma Gandhi: The man who became one with the universal being [The Century Co., 1924]
28	Romila Thapar	A History of India: Vol. I [Penguin Books, 1969]
29	Shirley Jackson Case	The Christian Philosophy of History [Chicago, University of Chicago Press, 1943]
30	Stace, W. T.	Mysticism and Philosophy [Macmillan, 1960]
31	Trevor Ling	A History of Religion: East and West [Macmillan 1968]
32	Willium, H. Gray	Philosophy of History [Foundations of Philosophy Series, 1964
33	Willium, J. Handy [Ed.] & Max West Brook [Ed.]	Twentieth Century Criticism. The Major Statements [Light and Life Publishers, 1976]
34	Willium James	The Varieties of Religious Experience [Fontana, 1975]
35	Zachner, R. C.	Mysticism—Sacred and Profan [Oxford, 1975]
36	,,	Hinduism [Oxford, 1975]

ಶಬ್ದ ಸೂಚಿ